elled from
nes Library
AUG 2024

W. E. Gladstone

St. Deiniol's Library
Hawarden, Clwyd
Founded by
The Rt. Hon. W. E. Gladstone

B
43
23

ST. DEINIOL'S LIBRARY
HAWARDEN

LE MESSIANISME

CHEZ LES JUIFS

Vu le rapport favorable que deux Reviseurs de Notre Ordre Nous ont fait d'un ouvrage manuscrit du T. R. P. Maître Marie-Joseph Lagrange, Prieur de notre Couvent-Collège de Jérusalem, ouvrage intitulé : *Le Messianisme chez les Juifs*, Nous en permettons l'impression.

Rome, le 10 septembre 1908.

Fr. Hyacinthe M^ie^ Cormier,
M. G. O. P.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 18 septembris 1908.

G. Lefebvre,
V. G.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C^ie^. — PARIS

ÉTUDES BIBLIQUES

LE MESSIANISME

CHEZ LES JUIFS

(150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.)

PAR

LE P. M.-J. LAGRANGE

DES FRÈRES PRÊCHEURS

Judaei signa petunt.
(I Cor., I, 22.)

Cancelled from
Gladstone's Library
19 AUG 2024
GLADSTONE'S LIBRARY

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA & Cie
RUE BONAPARTE, 90

1909

7011

ST. DEINIOL'S LIBRARY,
HAWARDEN.

AVANT-PROPOS

Jésus-Christ est toujours « un signe de contradiction (1) ». Pendant que toute l'Église catholique et un très grand nombre d'autres chrétiens l'adorent comme Dieu, ceux qui n'ont jamais reconnu sa divinité et ceux qui ne veulent plus y croire essayent de le classer parmi ceux qui ont laissé leur empreinte sur l'humanité. Ce fut un sage, disent les uns; un prophète, disent les autres. Quelques savants juifs s'obstinent à ne voir en lui qu'un Rabbi, plus précisément « un esprit pharisien dans un tempérament de Galiléen (2) ». D'autres, de jour en jour plus nombreux, trouvent dans les vues apocalyptiques sur les fins dernières, ou, comme on dit, dans l'eschatologie, la clef de toutes les énigmes de sa pensée. On sait en France avec quel éclat cette théorie a été proposée par M. Loisy. Il est sans cesse revenu sur ce thème fondamental. Après l'avoir exposé dans *l'Évangile et l'Église*, et dans *Autour d'un petit livre,* il a entendu le maintenir contre toutes les contradictions : « Je ne vois rien à changer au résumé de l'Évangile qui se trouve dans *Autour d'un petit livre* (lettre IV, p. 113) : « Jésus avait prêché la pénitence en vue du royaume des cieux, c'est-à-dire en vue d'un jugement de Dieu qui était près de s'exercer sur les hommes, et d'un nouvel ordre de choses, ère de pur bonheur dans la parfaite justice, que ce jugement devait inaugurer (3) ».

C'est dire que Jésus, ayant pour idéal un messianisme de justice absolue, ne pouvait avoir en vue la fondation de l'Église. D'autre part, c'est lui refuser l'idée d'une félicité transcendante résidant avant

(1) *Lc.* II, 34.

(2) *Revue des études juives*, t. LII (1906), p. 9; *L'esprit du christianisme et du judaïsme*, par M. L. Le jugement sur Jésus est attribué à GEIGER, *Vorlesungen über das Judenthum*, 9 (dans *Jüdische Zeitschrift*, III, 38).

(3) *Revue d'histoire et de litt. relig.*, 1906, p. 82.

tout dans l'âme, puisque M. Loisy a soin d'exclure cette hypothèse, en précisant : « La prédication de Jésus se rattache historiquement à la tradition prophétique et apocalyptique, non aux doctrines de la Sagesse (1) ». Si « les doctrines de la Sagesse » signifient quelque chose, elles sont tout entières dans la récompense que Dieu donne aux justes après leur mort. Jésus n'en aurait rien dit, se rattachant à la tradition prophétique, par où on entend la félicité terrestre, et à l'apocalyptique qui en est le merveilleux embellissement.

Ce qui ne laisse aucun doute sur la pensée intime de Jésus, d'après le même exégète, c'est que tout en « épurant la croyance commune des Juifs », il en a retenu « l'idée générale »; « sans quoi l'on devrait dire que son enseignement a porté sur une équivoque, et la foi de ses premiers adhérents sur une méprise (2) ».

Ainsi dans cette perspective tout est clair. Jésus, tout en s'élevant beaucoup au-dessus de son temps, par la valeur morale et religieuse de son âme, ne prétendait prêcher qu'une morale provisoire, en attendant la fin prochaine. Il partageait la croyance commune des Juifs, il en retenait l'idée générale, sinon il les aurait trompés.

Si nous avons insisté sur cette manière de voir, c'est à cause de sa vogue croissante. Il est inutile, pensons-nous, de s'arrêter à prouver que Jésus n'a pas été pharisien... à moins qu'on ne le présente comme un pharisien apocalyptique.....

On peut dire sans exagération que l'avènement de l'eschatologie est le grand événement de l'exégèse du N. T. et même de toute l'histoire des origines chrétiennes. Ce qui fait la force de ce système, c'est que très réellement Jésus a rempli une mission qu'on peut dire eschatologique — dans l'ordre de l'histoire, — et que toute sa prédication visait à l'eschatologie — c'est-à-dire au salut des âmes auprès de Dieu.

Mais cette mission et cet enseignement ne sont nullement identiques à l'illusion qu'on lui prête, empruntée à une erreur qu'on dit courante. C'est évidemment ce qu'il faut démontrer contre les critiques que l'on nommera si l'on veut eschatologistes, et cette démonstration ne peut se faire que les Évangiles en main.

Toutefois il est une question préalable qui s'impose absolument.

(1) *Eod. loc.*, p. 77.
(2) *Eod. loc.*, p. 82.

Est-il donc vrai qu'il régnait en Palestine au temps de Jésus « une croyance commune » de l'ordre eschatologique?

Est-il vrai que cette croyance n'avait rien de commun avec les doctrines de la Sagesse?

En d'autres termes, les Juifs étaient-ils d'accord pour ne rêver que d'une « ère de pur bonheur dans la justice parfaite », sans distinguer entre la rétribution des justes et des pécheurs après leur mort, et la félicité messianique temporelle? Sont-ce là des distinctions qu'on n'avait pas encore faites? ou bien s'était-on arrêté à la même solution?

Doit-on admettre si facilement que certaines chimères apocalyptiques avaient pénétré dans les écoles des scribes? et peut-on nommer commune une croyance qu'ils n'auraient pas partagée? Toutes ces questions touchent plus ou moins au thème assez vague du messianisme, en y comprenant les fins dernières qu'on ne peut en séparer.

Autant de problèmes qui ne sont pas abordés dans l'opinion très simpliste qui a séduit tant de personnes, apparemment par sa simplicité même.

Il est cependant nécessaire du moins de les entrevoir, avant de trancher si témérairement les questions évangéliques, et cette préoccupation explique, et justifie peut-être le but poursuivi dans les pages qui suivent. On serait tenté d'abord de les qualifier : recueil de solutions fausses sur les grands problèmes de l'avenir. Quand elles ne seraient que cela, elles auraient encore une utilité considérable en permettant d'opposer à ces tâtonnements le coup vainqueur du christianisme.

Elles sont cependant quelque chose de plus. Tablant sur la religion révélée, ni l'apocalyptique, ni le rabbinisme ne pouvaient en abandonner les principes fondamentaux. Il y avait là un élément sain que Jésus n'a pas rejeté non plus. Mais le problème n'en était pas moins assez difficile à résoudre pour que le spectacle de l'impuissance des hommes mît dans tout son jour la simplicité divine de la révélation faite par Jésus.

On obtiendrait en partie ce contraste en faisant de larges extraits de nos textes pour commenter l'Évangile. Mais on a toujours estimé à l'école de Jérusalem que la méthode comparative ne donne tous ses résultats — qu'il s'agisse d'emprunts ou de contrastes — que lorsque chaque mouvement d'idées est étudié en lui-même.

A dire vrai, il eût même fallu entreprendre une étude beaucoup

plus approfondie, et ce travail ne paraîtra aux personnes doctes qu'une cote mal taillée. Aussi bien n'est-ce point à elles qu'il est destiné. Il vise uniquement l'utilité des débutants de bonne volonté. C'est dans leur intérêt, non pour faire étalage d'une érudition par trop facile, qui n'exige que de copier, qu'on a mis *in extenso* un certain nombre de citations. L'étudiant qui prendra soin de les retraduire se sentira encouragé à aborder lui-même les textes.

Il reste à dire un mot de la méthode.

Les enseignements fournis par l'Écriture sainte sont exclus en principe; elle doit être étudiée à part.

On aurait pu dépouiller les autres sources au point de vue messianique et présenter dans l'ordre chronologique tous ces renseignements, pour les distribuer ensuite selon l'ordre des matières. C'est la combinaison qu'a choisie M. Schürer (1), et c'est celle qui permettrait de pénétrer le plus à fond dans le sujet. Mais ce qui était possible dans une revue rapide obligerait, dans une exposition plus complète, à d'intolérables répétitions.

M. Volz, dans son « Eschatologie juive, de Daniel à Aqiba » (2), s'est contenté d'une rapide indication des sources dont tous les renseignements ont été rangés ensuite dans une classification très complète. Une raison de ne pas faire ce travail de la même façon, c'est précisément qu'il a été très bien exécuté par M. Volz.

Dans les pages qui suivent, on a essayé d'attacher plus d'importance soit au caractère propre des sources, soit à l'évolution des idées, soit à leur mise en œuvre par l'action. Aussi a-t-on distingué quatre parties, réservées, la première à Josèphe et à Philon, — qui représentent les écrivains hellénistiques, — la seconde aux apocalypses apocryphes, complétées par quelques passages empruntés à d'autres ouvrages plus ou moins teintés de messianisme, la troisième au rabbinisme, la quatrième à l'action.

Dans l'ensemble cette division représente une suite historique. Quelques apocalypses sont antérieures à Josèphe et même à Philon, mais Josèphe remonte aussi haut par ses sources, et le caractère historique de son œuvre la rend très propre à servir d'introduction,

(1) *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi...*, II[4] : *Geschichtlicher Ueberblick*, p. 590-608; *Systematische Darstellung*, p. 609-651.

(2) *Jüdische Eschatologie, von Daniel bis Aqiba*, dargestellt von Paul Volz; Tübingen, 1903; in-8° de XVI-412 pp.

puisque les ouvrages apocryphes ne peuvent souvent être datés que par leurs allusions à l'histoire. Et, quoique le rabbinisme ait ses racines très anciennes, ses monuments écrits sont cependant plus récents que les autres ouvrages utilisés. La dernière partie se soude au point où Josèphe a laissé l'histoire.

Le cadre historique, inauguré par les victoires des Macchabées, ne se prolonge guère au delà de la rédaction de la Michna, vers l'an 200 (1). Il a paru cependant utile de descendre beaucoup plus bas à propos de l'Arabie, où le messianisme juif a déposé des germes dont le résultat fut inattendu et douloureux pour les Juifs eux-mêmes.

Sur un sol si souvent remué, je ne pouvais me dispenser de profiter des travaux existants. Je l'ai fait dans une très large mesure (2), sans autre scrupule que de le dire. Je dois beaucoup en particulier à M. Schürer pour l'histoire, à M. Bacher pour le rabbinisme (3).

Jérusalem, 4 août 1908.

Fr. M. J. Lagrange.

(1) C'est pourquoi les Targums n'ont point été étudiés à part comme œuvres complètes.

(2) Beaucoup moins d'ailleurs que je n'aurais désiré, à cause de notre extrême pénurie de livres à Jérusalem.

(3) Quelques articles de la *Revue biblique* sont comme des travaux préparatoires auxquels je me suis permis de renvoyer; celui sur le Règne de Dieu a été reproduit presque textuellement (*RB.*, 1908, p. 350-366).

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos 1

PREMIÈRE PARTIE.

Le messianisme d'après les écrivains juifs hellénistiques.

Chapitre Ier. — Josèphe 1-27
Chapitre II. — Philon 28-36

DEUXIÈME PARTIE.

Le messianisme d'après les apocalypses apocryphes.

Chapitre Ier. — Généralités sur les apocalypses 37-59
I. — Genre littéraire 39
II. — Doctrines générales 50
Chapitre II. — Eschatologie sans Messie : 60-65
I. — Eschatologie cosmique temporelle 60
II. — Eschatologie cosmique transcendante 63
Chapitre III. — Eschatologie messianique historique 66-83
Chapitre IV. — Eschatologie messianique transcendante 84-98
Chapitre V. — Eschatologie synthétique 99-115
Chapitre VI. — Le règne de Dieu 116-121
Chapitre VII. — La résurrection 122-131
Conclusion sur l'apocalyptique 123-135

TROISIÈME PARTIE.

Le messianisme d'après le Pharisaïsme rabbinique.

Chapitre Ier. — Le rabbinisme, la tradition, son caractère général 137-147
Chapitre II. — Le règne de Dieu 148-157
Chapitre III. — La vie future 158-175
Chapitre IV. — La résurrection 176-185

CHAPITRE V. — Les temps messianiques 186-209
I. — Préambules des temps messianiques 186
II. — Félicité messianique 194
III. — Durée des temps messianiques 205
CHAPITRE VI. — Le Messie 210
I. — L'avènement d'Élie 210
II. — Les noms du Messie 213
III. — Nature du Messie. Préexistence 213
IV. — Le Fils de l'homme 224
V. — Manifestation du Messie. Son règne 228
CHAPITRE VII. — Le Messie souffrant et le Messie fils de Joseph 236-256
I. — Le Messie souffrant 236
II. — Le Messie fils de Joseph 251
Comparaison de l'apocalyptique et du rabbinisme 357-265

QUATRIÈME PARTIE.

Le messianisme en action.

CHAPITRE Ier. — Attitude du judaïsme envers les Gentils 267-287
I. — La conversion des Gentils 268
II. — Destinées de la propagande 273
III. — Les prosélytes aux temps messianiques 284
CHAPITRE II. — Attitude des maîtres envers le christianisme 288-300
I. — Opinions des rabbins sur Jésus 288
II. — Discussions entre rabbins et chrétiens 290
CHAPITRE III. — Les déceptions messianiques 301-331
I. — Après la ruine 301
II. — Les guerres sous Trajan 305
III. — La guerre messianique 309
IV. — Le judaïsme en Arabie 326
V. — Épilogue 329

Textes.

I. — Testaments des douze patriarches. *Lévi* XVIII 333
II. — Testaments des douze patriarches. *Juda* XXIV 334
III. — *Psaume de Salomon* XVII 334
IV. — La prière *Chemoné-'esré*, d'après la recension palestinienne 338
V. — Prière pour la nouvelle année (*'Alénou*) 339
Table des tannaïtes et des amoras cités 341
Table analytique des matières 345

LE MESSIANISME

CHEZ LES JUIFS

(150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.)

PREMIÈRE PARTIE

LE MESSIANISME D'APRÈS LES ÉCRIVAINS JUIFS HELLÉNISTIQUES

CHAPITRE PREMIER

LE MESSIANISME EN ACTION D'APRÈS JOSÈPHE (1).

Les apocalypses apocryphes, les ouvrages rabbiniques nous feront connaître les espérances théoriques rattachées au Messie attendu. Il serait beaucoup plus intéressant de savoir si ces idées sont demeurées le rêve de quelques visionnaires, un thème à discussion entre rabbins, ou si elles ont été un des facteurs de la vie nationale, si elles ont eu assez d'action sur le peuple juif pour déterminer le cours ou du moins quelques-uns des mouvements de son histoire. S'il en était ainsi, le peuple serait un témoin plus grave que les voyants et les docteurs de l'intensité du messianisme. Même s'il était impossible de préciser l'étendue de cette foi, et l'énergie de ce levain pour soulever les âmes, il serait à propos de connaître les différents courants de l'histoire nationale pour apprécier la position prise par les prêtres, par les Pharisiens et par le peuple quand la prédication et les œuvres

(1) Schürer, *Geschichte...*, II⁴, p. 604, n. 27, cite sur ce sujet des ouvrages que je n'ai pu consulter : Gerlach, *Die Weissagungen des Alten Testaments in den Schriften des Flavius Josephus* (1863), p. 41-89; Langen dans *Tüb. Theol. Quartalschrift* 1865, p. 39-51; Holwerda, *Verslagen en Mededeelingen der koninkl. Akademie van Wetenschoppen, Afd. Letterkunde, tweede reeks, deel II*, 1872, p. 127-139.

de Jésus posèrent nettement devant leur conscience le problème messianique.

I. — LE GENRE LITTÉRAIRE DE JOSÈPHE.

Malheureusement nous ne connaissons l'histoire juive, de Jean Hyrcan à la ruine de Jérusalem, que par Josèphe (1). Ce n'est pas que l'historien soit sans valeur. Né d'une famille sacerdotale et même apparenté par une de ses grand'mères aux Asmonéens (2), et d'autre part Pharisien par conviction et par choix, il semble avoir bien compris le devoir d'un historien, et avoir pratiqué une assez loyale impartialité. Il a été témoin oculaire et même acteur dans la dernière crise; sur le règne d'Hérode et les temps précédents il avait deux sources de premier ordre : Nicolas de Damas et Strabon (3). Il sait admirablement faire revivre les grands acteurs, et décrit le drame d'une façon souvent pittoresque et même poignante. L'histoire politique paraît bien s'être passée telle qu'il la raconte.

Mais il est beaucoup moins sûr comme témoin des idées religieuses de son peuple et de ses aspirations. Ce n'est pas seulement parce que, étant Pharisien, il donne le nom de Loi à des coutumes traditionnelles. Ce défaut d'acribie est très secondaire et facile à corriger. Son erreur fondamentale, — c'était déjà sans doute, et plus encore, celle de Nicolas de Damas, — c'est une préoccupation excessive d'être compris et admiré de ses lecteurs Grecs et Romains. Or, il s'attend à n'être compris que s'il présente la foi et les institutions de son peuple sous un aspect philosophique qui permette aux gentils de se faire une idée des mœurs juives en les comparant aux leurs. Il les revêt donc d'une couleur particulière, et il va même jusqu'à les déformer. On sait qu'il a comparé les Sadducéens, les Pharisiens et les Esséniens à des sectes philosophiques à la grecque. Le plus fort c'est que les sicaires eux-mêmes constituent d'après lui un quatrième genre de philosophie (4).

On pourrait lire en entier ses ouvrages, assez considérables, sans soupçonner par exemple l'importance qu'avait pour les Juifs la foi

(1) Surtout les *Antiquités judaïques* (*Ant.*) et la *Guerre juive* (*Bell.*). On a eu constamment sous les yeux l'édition de Didot et celle de Niese. Niese passe pour avoir reproduit très correctement dans son *apparatus* les leçons des manuscrits; son édition est donc un auxiliaire indispensable; mais il nous semble qu'assez souvent il a été mal inspiré dans le choix des variantes. Dans le cas où cela sera utile nous indiquerons le texte choisi.

(2) *Vita*, 1.

(3) On peut lire parmi les études récentes : A. Buchler, *Les sources de Flavius Josèphe dans ses Antiquités*, *Revue des études juives*, t. XXXII, p. 179 ss., et t. XXXIV, p. 69 ss.

(4) *Ant.* XVIII, I, 2-6.

en la résurrection. Saint Paul a éprouvé combien les Grecs étaient réfractaires à ce dogme (1). Josèphe n'a pas essayé de le leur prêcher; il n'a même pas confessé sur ce point la foi de ses compatriotes telle qu'elle était. Quand il parle, à propos des Pharisiens, du retour de l'âme vers le corps, on croirait bien plutôt qu'il fait allusion à la métempsychose. Il en est de même dans le discours qu'il est censé tenir à ses compagnons de détresse pour les empêcher de se tuer les uns les autres, discours qui fut naturellement écrit en vue de ses vainqueurs : Ceux qui meurent selon la loi de la nature ont une louange éternelle, leur maison et leur race sont stables, leurs âmes ont un lieu très saint dans le ciel, d'où, après le retour des âges, elles viendront occuper de nouveau des corps purs (2).

Cette préoccupation de la gloire, si purement grecque et ensuite romaine, est le seul mobile allégué dans les *Antiquités* par les deux docteurs de la Loi, Judas et Matthias, pour exciter leurs disciples à braver la mort (3). Il est vrai que dans la *Guerre* Josèphe ajoute l'immortalité, mais l'immortalité de l'âme (4). Éléazar exhorte à mourir les derniers défenseurs de Masada, parce que la mort est la délivrance de l'âme, dans un style tout platonicien, en invoquant par surcroît l'autorité des Hindous (5).

On conviendra qu'à ne suivre que Josèphe on se ferait une idée très fausse du dogme de la résurrection, si vivant et si agissant à cette époque, ou plutôt qu'on ne le soupçonnerait même pas comme distinct de la métempsychose.

Il arrive même à Josèphe de parler des morts d'une façon tout à fait païenne. C'est du moins le langage qu'il prête à Aristobule I^er^, bourrelé de remords pour avoir fait périr son frère et sa mère : « Jusques à quand, ô corps sans vergogne, retiendras-tu une âme due aux mânes de mon frère et de ma mère? pourquoi ne pas la rendre toute à la fois, alors que je répands peu à peu mon sang en libation à mes victimes » (6)?

Il est vrai que dans d'autres cas, et lorsqu'il s'agit de Dieu (7), son orthodoxie est beaucoup plus correcte.

(1) *Act.* XVII, 32.

(2) *Bell.* III, VIII, 5.

(3) *Ant.* XVII, VI, 2.

(4) *Bell.* I, XXXIII, 2 : τοῖς γὰρ οὕτω τελευτῶσιν ἀθάνατόν τε τὴν ψυχὴν καὶ τὴν ἐν ἀγαθοῖς αἴσθησιν αἰώνιον παραμένειν. Cf. § 3.

(5) *Bell.* VII, VIII, 7.

(6) *Ant.* XIII, XI, 2. Probablement transcrit textuellement de Nicolas de Damas.

(7) Pourtant son expression assez usuelle τὸ θεῖον « le divin » est encore choisie pour rendre l'entente plus facile, car les polythéistes eux-mêmes aimaient à parler du divin.

Encore est-il que lorsqu'il met en scène la Providence, il aime à laisser le choix entre l'intervention divine et la Fortune, ou le Destin, ou le cours des causes naturelles (1).

Le souci de ne présenter aux lecteurs étrangers à la religion juive aucun concept qu'ils ne pussent en quelque façon s'assimiler, devait le gêner beaucoup lorsqu'il s'agissait du messianisme, qui avait ses difficultés spéciales.

C'était à la fois l'accomplissement des prophéties et un rêve national.

Comme terme et accomplissement d'anciens oracles, le messianisme n'avait rien de choquant pour un païen. La prédiction de l'avenir, surtout la prévision d'événements déterminés, tient beaucoup plus de place dans l'histoire des cités grecques que dans celle d'Israël. On n'a rien entrepris d'important en Grèce sans l'avis du sanctuaire de Delphes. Aussi Josèphe aime à parler de ces personnes qui, d'après des songes, ou sous l'inspiration divine, révélaient les secrets de l'avenir. Il lui arrive même de donner à la prophétie le cachet propre à la divination païenne (2).

Judas l'Essénien a prédit que le premier Antigone, frère d'Aristobule I^er^, mourrait un jour donné, à la tour de Straton. Ce jour arrive, et Judas voit passer Antigone à Jérusalem, à six cents stades de la tour de Straton. Il est confus d'avoir si mal prophétisé lorsqu'il apprend que le prince vient d'être tué dans un couloir souterrain qui portait le même nom. Cette coïncidence justifie la prédiction, à la manière de la mantique païenne, avec ses jeux de mots et ses solutions imprévues. Et cela encore donnerait une idée très fausse du rôle des prophètes d'Israël!

D'ordinaire cependant, le ton est plus juste, quoiqu'il soit toujours question de la détermination particulière d'un événement futur, non d'une prédication religieuse comprenant l'annonce des grandes œuvres de Dieu. Le don de prophétie est tantôt attribué aux Pharisiens (3), et spécialement à l'un d'eux, Saméas, tantôt et plus souvent aux Esséniens, quelquefois sans désignation de secte.

Saméas avait prédit, lorsque Hérode fut traduit devant le sanhédrin, qu'un jour il ferait périr ses juges. « Et cela arriva avec le temps, Dieu ayant réalisé ses paroles » (4).

(1) Par exemple *Ant.* XV, IX, 1.

(2) *Ant.* XIII, XI, 2. Sans cependant admettre la divination inductive par les augures, les haruspices, etc., si sévèrement proscrite par la Loi. Philon accepte de même la divination par les songes et par l'enthousiasme divin (*Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* par E. Bréhier, p. 180-196).

(3) *Ant.* XVII, II, 4 : πρόγνωσιν δὲ ἐπεπίστευντο ἐπιφοιτήσει τοῦ Θεοῦ.

(4) *Ant.* XV, I, 1.

L'Essénien Manahem (1) avait prédit au même Hérode encore enfant qu'il serait roi, mais que ses fautes lui mériteraient à la fin le châtiment de Dieu. Il lui avait fait espérer plus de trente ans de règne, sans préciser davantage.

Lors de la dernière maladie de ce roi « les personnes inspirées et ceux auxquels il est donné de prédire ces choses par la sagesse disaient que c'était un châtiment infligé par Dieu à ce roi impie » (2). Le terme de « sagesse » indique à peine un degré de plus que la prévision naturelle.

On pourrait citer encore les songes qui donnèrent le pressentiment à Archélaüs de sa ruine, à Glaphyra de sa fin prochaine (3). Josèphe y voit une preuve de l'immortalité de l'âme et de la Providence de la divinité.

Mais le cas le plus intéressant est celui de Josèphe lui-même, qui s'attribua le don de prophétie, et précisément en matière messianique. Cet épisode est tout à fait propre à montrer combien il était peu disposé à présenter le messianisme sous son vrai jour.

Les faits sont d'abord décrits dans un certain mystère (4). Comme prêtre et descendant de prêtres, il ne pouvait ignorer les prophéties, et il faut lui concéder cela. Mais de plus il s'attribue le don d'expliquer les songes, naturellement ambigus, qui servaient de canal à la révélation divine, et il se flatte d'avoir été choisi pour prédire et annoncer la ruine de sa nation et la fortune réservée aux Romains. C'est parce qu'il est l'instrument élu de Dieu dans ce but qu'il ne refuse pas de vivre après la chute de Jotapata. Cette allusion assez obscure s'éclaircit un peu dans la suite, lorsqu'on voit Josèphe annoncer l'empire à Vespasien et à Titus.

Il le fait comme envoyé de Dieu, et dans des termes qui marquent un empire tout à fait universel. Vespasien est salué César comme si la prophétie était déjà réalisée — il suffit en effet qu'elle le soit dans les desseins de Dieu, — maître de la terre et de la mer et de toute la race des humains (5). Et cette prophétie, suspecte de flatterie dans la bou-

(1) *Ant.* XV, x, 5.

(2) *Ant.* XVII, vi, 5 : ἐλέγετο οὖν ὑπὸ τῶν θειαζόντων καὶ οἷς ταῦτα προαποφθέγγεσθαι σοφία πρόκειται, ποινὴν τοῦ πολλοῦ δυσσεβοῦς ταύτην ὁ θεὸς εἰσπράσσεσθαι παρὰ τοῦ βασιλέως (*Niese*).

(3) *Ant.* XVII, xiii, 3-5. Sans parler de ceux de Jean Hyrcan (*Ant.* XIII, xii, 1) et d'Hérode (*Ant.* XIV, xv, 11).

(4) *Bell.* III, viii, 3 : Ἦν δὲ καὶ περὶ κρίσεις ὀνείρων ἱκανὸς συμβαλεῖν τὰ ἀμφιβόλως ὑπὸ τοῦ θείου λεγόμενα, τῶν γε μὴν ἱερῶν βίβλων οὐκ ἠγνόει τὰς προφητείας ὡς αὐτός τε ὢν ἱερεὺς καὶ ἱερέων ἔγγονος... (*Niese*).

(5) *Bell.* III, viii, 9 : δεσπότης μὲν γὰρ οὐ μόνον ἐμοῦ σὺ καῖσαρ, ἀλλὰ καὶ γῆς καὶ θαλάττης καὶ παντὸς ἀνθρώπων γένους.

che d'un captif, est confirmée par une prédiction antérieure des plus précises. Josèphe avait annoncé que Jotapata tomberait après le quarante-septième jour, et que lui-même serait pris vivant.

On pourrait douter du caractère messianique de la promesse faite à Vespasien, parce qu'il n'est pas dit ici en termes exprès que ce sera l'accomplissement des oracles prophétiques de la nation. Or, ce serait à tort, puisque l'historien a pris soin de s'en expliquer lui-même ailleurs. Il accuse nettement ses contemporains de n'avoir pas compris que leurs prophéties nationales sur le dominateur futur visaient Vespasien. Nous aurons à revenir sur ce texte (1). En ce moment nous constatons seulement combien peu Josèphe était enclin à représenter le messianisme sous ses couleurs vraies. S'il a essayé d'en détourner le sens en le transportant à l'empire, c'est bien la preuve qu'il ne pouvait complètement en passer sous silence l'action peut-être décisive dans les grands événements de son temps. Il ne pouvait nier l'existence de l'attente messianique, ni la regarder comme vaine; il lui a assigné un terme de son choix, accusant les sages parmi ses compatriotes de s'être trompés.

Et cela faisait aussi partie de son système apologétique.

Le messianisme, tel qu'il l'avait vu à l'œuvre, était éminemment national et anti-romain. De ce chef, Josèphe le rendait responsable du désastre. Peut-on s'attendre après cela à ce qu'il le mette en scène comme découlant des Livres saints, comme le ressort le plus sacré de toutes les énergies? N'est-il pas plutôt vraisemblable qu'il représentera comme des charlatans ceux qui ont remué le peuple avec cette espérance pour le lancer dans une entreprise sans autre issue possible que la ruine de Jérusalem et du Temple? On peut se demander si Josèphe a toujours été aussi sceptique sur les résultats d'une guerre à laquelle il a d'abord pris part dans le parti national. Mais du moins, quand il écrivit ses livres, les choses lui apparurent ainsi, à la lumière des faits accomplis. Il devait donc regarder comme une folie l'application des promesses d'un empire universel à un homme de sa race, et ceux qui s'étaient servis de ce mobile pour arriver à la royauté juive comme des imposteurs, sauf à trouver lui-même une solution, en interprétant à sa façon l'oracle qu'il déclare équivoque, comme eût pu l'être une sentence de la Pythie.

(1) *Bell.* VI, v, 4 : « Mais ce qui les excita le plus à la guerre, ce fut un oracle équivoque semblablement trouvé dans les saintes Lettres, que vers ce temps-là quelqu'un venu de leur pays gouvernerait toute la terre. Ils le prirent pour eux, et beaucoup des sages se trompèrent sur la solution, car l'oracle visait l'empire de Vespasien, proclamé empereur en Judée ».

Assurément cela ne nous autorise pas à lire toujours le messianisme entre les lignes de Josèphe. Mais il sera du moins légitime de donner toute leur valeur aux textes qui y font allusion. Pour employer une expression assez barbare, on peut être certain que l'historien l'a *minimisé*, et on pourra, sans crainte de se tromper, soupçonner davantage. C'est, croyons-nous, dans cet esprit qu'il faut lire Josèphe. Aussi bien ne prétendons-nous pas assigner ce caractère à tous les mouvements que nous allons rappeler dans une vue rapide; le messianisme a sa place parmi les tendances du temps; il ne serait pas compris si on l'isolait complètement de l'enchaînement de l'histoire.

II. — LES FAITS.

Pas plus dans Josèphe que dans les deux livres des Macchabées, qui d'ailleurs lui ont servi de source, on ne voit le messianisme jouer un rôle actif dans la guerre religieuse entreprise par les Juifs fidèles contre Antiochus Épiphane. Il ne représente même pas le gouvernement de Simon (142 à 135 av. J.-C.) sous les couleurs caractérisées, qu'on peut dire messianiques, mises en œuvre par le premier livre des Macchabées (1). Il note seulement à bon droit que c'est de Simon que date l'indépendance, quand on cessa de payer le tribut aux Macédoniens, 170 ans après Séleucus Nicator (2).

A partir de ce moment, il y eut encore des guerres contre les Syriens, mais elles n'avaient plus le caractère de guerres religieuses d'où dépendît l'existence même du culte juif. Antiochus Soter (3), assiégeant Jérusalem, envoie des taureaux aux cornes dorées et des coupes d'or et d'argent remplies d'aromates, « par piété envers le Divin » (4). Combien différent de cet Antiochus Épiphane qui avait immolé un porc sur l'autel et souillé le Temple, obligeant ainsi les Juifs à une résistance acharnée s'ils ne voulaient renoncer à leur foi!

Jean Hyrcan (135 à 104 av. J.-C.) sut profiter des sentiments religieux d'Antiochus; il devint son allié et l'amena à respecter la loi juive qui interdisait les marches militaires les jours de fête et de sabbat (5).

Grand prêtre et chef du peuple, Hyrcan agrandit notablement le territoire des Juifs. Ses guerres, à lui, étaient bien des guerres de

(1) I *Macch.* XIV, 4-15.
(2) *Ant.* XIII, VI, 6.
(3) *Ant.* XIII, VIII, 2.
(4) τῇ πρὸς τὸ θεῖον εὐσεβείᾳ.
(5) *Ant.* XIII, VIII, 4.

ST. DEINIOL'S LIBRARY
HAWARDEN

prosélytisme. Il conquit Sichem et détruisit le temple schismatique du Garizim; puis il annexa l'Idumée et força les gens du pays à se faire circoncire.

Sous un prince qui était en même temps grand prêtre, et qui combattait si énergiquement les guerres du Seigneur, on ne devait pas se préoccuper beaucoup du Roi-Messie, à moins d'admettre que Hyrcan lui-même n'en remplît dans une certaine mesure les fonctions. Aussi Josèphe lui attribue-t-il avec quelque emphase trois prérogatives qu'on peut qualifier de messianiques : le pouvoir, le sacerdoce et la prophétie, supposant un commerce habituel avec Dieu (1).

Si on caressa cette pensée dans certains cercles (2), ce ne fut assurément pas parmi ceux qui connaissaient le mieux la tradition nationale, puisque le Messie devait descendre de la race de David. Et en effet c'est de ce temps que date l'hostilité des Pharisiens contre les Asmonéens. Pourtant ce qui leur déplaît dans cette famille, ce qu'ils ne peuvent supporter, ce n'est pas qu'elle détienne le principat : on y consentirait volontiers; mais, au gré du Pharisien Éléazar, Hyrcan aurait dû renoncer au pontificat (3), parce que sa mère aurait été captive au temps d'Antiochus Épiphane.

Ce grief sera soulevé de nouveau, et avec plus de violence, contre Alexandre Jannée (4). Ce n'est donc point une question de prétentions messianiques qui sépare les Pharisiens et les Asmonéens, mais une pure formalité cultuelle. La difficulté soulevée par Éléazar n'était pas fondée en droit écrit (5) : Hyrcan, d'abord disciple des Pharisiens, en conçut une vive haine contre leurs traditions surérogatoires. Le conflit était né entre deux tendances qui s'accuseront de plus en plus par le jeu de l'opposition entre deux principes et deux partis politiques.

Aristobule (104 à 103 av. J.-C.), fils de Jean Hyrcan, se déclara roi en prenant le diadème. Son frère et successeur, Alexandre Jannée (103 à 76 av. J.-C.), aimait à se donner comme Philhellène. Il n'en était pas moins un roi juif, poursuivant lui aussi la conquête des villes et des tribus voisines pour les contraindre à la circoncision. Les Pharisiens refusèrent de nouveau de le reconnaître comme grand prêtre,

(1) *Bell.* I, II, 8 : τρία γοῦν τὰ κρατιστεύοντα μόνος εἶχε, τήν τε ἀρχὴν τοῦ ἔθνους καὶ τὴν ἀρχιερωσύνην καὶ προφητείαν· ὡμίλει γὰρ αὐτῷ τὸ δαιμόνιον, ὡς μηδὲν τῶν μελλόντων ἀγνοεῖν. Cf. *Ant.* XIII, X, 7.

(2) Voir plus loin, p. 68 ss., ce qui sera dit des Testaments des douze patriarches.

(3) *Ant.* XIII, X, 5.

(4) *Ant.* XIII, XIII, 5.

(5) *Lev.* XXI, 14 exigeait seulement que la femme du grand prêtre fût une vierge Israélite; cf. *Ez.* XLIV, 21. Josèphe ajoute d'ailleurs que le fait lui-même était faux.

parce qu'il descendait d'une captive, mais ne lui contestèrent pas le titre de roi, même au temps des sévices atroces qu'il exerça contre eux. D'après Josèphe, il en crucifia huit cents, faisant tuer sous leurs yeux leurs femmes et leurs enfants, tandis que lui-même festoyait avec des courtisanes (1). Et cependant Pella était détruite de fond en comble parce que les habitants ne voulaient pas accepter les coutumes juives (2). Cette cité ne fut apparemment pas la seule aussi maltraitée, et Josèphe a sans doute atténué la dureté de la conquête juive : c'est seulement par une sorte de parenthèse que nous apprenons que les cités prises étaient demeurées désertes jusqu'à Pompée (3).

En dépit des discordes intestines et de quelques sanglantes défaites, le Judaïsme était en progrès. Les Sadducéens pouvaient estimer que l'idéal messianique était en voie de se réaliser. Il eût été très naturel que les Pharisiens l'opposassent au règne profane du belliqueux Jannée. Josèphe ne nous dit pas qu'ils en aient eu la pensée ; mais ce n'est pas en un jour que se produisit la réaction en faveur du messianisme davidique, si fortement nuancée de haine contre les Asmonéens, telle que nous la trouverons dans les Psaumes de Salomon.

Le règne d'Alexandra (76 à 67 av. J.-C.) marqua sans doute un temps d'arrêt dans ce développement inévitable. Elle régna, les Pharisiens gouvernèrent (4), soit qu'ils aient abusé de la simplicité d'une femme dévote, — et c'est la version de la *Guerre* (5), — soit que cette femme peu scrupuleuse ait vu dans cette tactique le seul moyen de satisfaire son ambition, — et c'est la version des *Antiquités* (6).

Les dissensions entre Hyrcan et Aristobule, les deux fils de Jannée, l'un mou et débonnaire, l'autre actif et énergique, permirent à Pompée d'intervenir dans les affaires de la Judée. Pour la première fois la nation élève la voix. Hyrcan avait pour lui les personnes en charge, dressées par Antipater qui inaugurait alors son vizirat tout-puissant ; Aristobule était soutenu par l'aristocratie, surtout par une jeunesse élégante et amie des armes. Les députés du peuple se prononcent contre tous deux. Aucune trace de prétentions chimé-

(1) *Ant.* XIII, XIV, 2.

(2) *Ant.* XIII, XV, 4.

(3) *Ant.* XIV, V, 3. Gabinius restaure Samarie, Azot, Scythopolis, Anthédon, Dora, Marissa et Gaza πολὺν χρόνον ἐρήμους γινομένας. Evidemment depuis la conquête juive.

(4) *Ant.* XIII, XVI, 1 : Τὸ μὲν οὖν ὄνομα τῆς βασιλείας εἶχεν αὐτή, τὴν δὲ δύναμιν οἱ φαρισαῖοι.

(5) *Bell.* I, V, 2.

(6) XIII, XVI, 6. Alexandra préfère les biens présents à ceux de l'avenir, sans doute la vie future.

riques, ni même d'aspirations légitimes vers un gouvernement nouveau. Ils se plaignent qu'on ne soit pas resté fidèle à l'ancienne constitution; ils se souviennent avec regret du temps où le peuple était gouverné par de simples grands prêtres (1); le titre de roi a été un prétexte à les asservir. Peut-être comprennent-ils déjà que ce titre fait ombrage aux Romains, et se contentent-ils d'avance d'une honnête autonomie sous la direction des grands prêtres, comme à l'époque persane. Et c'est bien en effet le régime qu'établit Pompée après avoir pris Jérusalem et le Temple (automne de 63 ap. J.-C.). C'était la rétrocession des conquêtes, la perte de l'indépendance, la fin de la royauté nationale héréditaire, une organisation que Josèphe nomme d'un terme bien pompéien « le régime aristocratique », installé par Gabinius. L'historien affirme qu'il fut reçu avec satisfaction (2).

C'est cependant vers cette même époque que furent composés les Psaumes de Salomon, œuvre de haine contre les Asmonéens, de vengeance contre Pompée, mort sans honneur, d'espérance en le roi descendu de David, qui doit relever la monarchie et faire régner Dieu par les Juifs.

Josèphe a donc ignoré cette manifestation ou il l'a tenue pour négligeable.

Autant qu'on peut comprendre la situation, elle se présente ainsi. Les Sadducéens, c'est-à-dire les grandes familles sacerdotales et l'aristocratie, demeuraient fidèles aux Asmonéens, soient qu'ils prissent le parti du plus habile, c'est-à-dire d'Antipater, agissant au nom d'Hyrcan, soit qu'ils s'attachassent à la fortune d'Aristobule. Nous connaissons déjà les sentiments des Pharisiens. Le peuple ne pouvait que recevoir l'impulsion d'un des deux partis. Dans l'ordre politique, il penchait vers les Asmonéens qui paraissaient alors le dernier refuge des espérances nationales. Il était habitué, dans les choses religieuses, à suivre les Pharisiens, mais jusqu'alors la religion n'était pas en cause. Or, les aspirations messianiques, même dans les Psaumes de Salomon, avaient encore conservé leur caractère religieux. On ne pouvait songer sérieusement à s'en servir dans la mêlée des ambitions et des intérêts, tant que le peuple n'y verrait rien de plus que des luttes pour s'emparer du pouvoir. Une seule cause était digne que Dieu intervînt par le miracle attendu, c'était la cause religieuse,

(1) *Ant.* XIV, III, 2 : Πάτριον γὰρ εἶναι τοῖς ἱερεῦσι τοῦ τιμωμένου παρ' αὐτοῖς Θεοῦ πειθαρχεῖν, ὄντας δὲ τούτους ἀπογόνους τῶν ἱερέων εἰς ἄλλην μετάγειν ἀρχὴν τὸ ἔθνος ζητῆσαι, ὅπως καὶ δοῦλοι γένοιντο.

(2) *Bell.* I, VIII, 5 : Ἀσμένως δὲ τῆς ἐξ ἑνὸς ἐπικρατείας ἐλευθερωθέντες τὸ λοιπὸν ἀριστοκρατίᾳ διῳκοῦντο. Cf. *Ant.* XIV, V, 4.

ou même la cause nationale, à la condition qu'elle se confondît avec la cause religieuse.

Il est donc vraisemblable que les Pharisiens s'abstinrent alors de remuer le peuple en faveur de leurs convictions messianiques, ou que ce fut sans succès. Eux-mêmes se refroidirent et jugèrent que le règne d'Hérode, à ses débuts, indiquait des desseins bien différents de la part de Dieu.

Tout fut extraordinaire dans l'avènement de cet homme, d'une naissance obscure, demi-juif, demi-étranger, et les conjonctures telles que les chefs religieux du peuple, ceux qui faisaient l'opinion, y virent le doigt de Dieu. Josèphe insiste à plus d'une reprise sur la chance inespérée d'Hérode, sorti vainqueur des circonstances les mieux combinées pour amener sa perte (1).

Quelquefois son salut est fortuit au point de paraître miraculeux. A Jéricho le toit de la maison qui l'abritait s'écroule aussitôt après qu'il est sorti (2); des hommes armés qui auraient pu facilement le tuer ne songent qu'à prendre la fuite (3).

Ces réflexions n'émanent pas seulement du populaire. Les Pharisiens durent donner le ton, nous le savons expressément de Pollion et de Saméas, leurs principaux maîtres (4). A la vérité, ils ne pouvaient regarder Hérode comme le Messie de Dieu, même au sens où Cyrus l'avait été. Il était plutôt l'instrument de sa colère, mais un instrument quand même, que la soumission à la volonté divine obligeait à tolérer; c'est pour cela que Saméas, trahissant la cause des Asmonéens, avait conseillé d'ouvrir à Hérode les portes de Jérusalem (5).

Il est certain, cependant, que cette attitude contrariait les aspirations nationales. Le dernier des Asmonéens, Antigone, était doublement cher aux partisans de l'indépendance, comme descendant des rois de cette lignée, et comme ennemi-né des Romains, ayant été mis sur le trône par les Parthes. Hérode, avec son véritable génie politique et militaire, ne put en triompher que par l'appui qu'Antoine, après les longues tergiversations de Sosius, se décida à lui accorder très effectivement. Même à travers le récit de Josèphe, qui reflète sur plus d'un point celui de Nicolas de Damas, courtisan d'Hérode et l'avocat

(1) *Ant.* XV, VI, 7.

(2) *Ant.* XIV, XV, 11 : ὥστε πάντας πιστεῦσαι τὸν Ἡρώδην εἶναι θεοφιλῆ, μέγαν οὕτω καὶ παράδοξον διαφυγόντα κίνδυνον.

(3) *Ant.* XIV, XV, 13 : ἔνθα καὶ κίνδυνος αὐτῷ μέγιστος συνέπεσεν, ὃν κατὰ Θεοῦ πρόνοιαν διέφυγε.

(4) *Ant.* XV, I, 1.

(5) *Ant.* XIV, IX, 4 : παρήνεσε τῷ δήμῳ δέξασθαι τὸν Ἡρώδην, εἰπὼν διὰ τὰς ἁμαρτίας οὐ δύνασθαι διαφυγεῖν αὐτόν.

de sa famille, on sent percer l'attachement du peuple pour la dynastie des grands prêtres. Antoine fit frapper de la hache Antigone, malgré la répugnance des Romains à sévir contre ceux qui avaient porté la couronne, parce que c'était le seul moyen de décourager les Juifs (1). Ils ne se découragèrent pas encore tout à fait, et leurs sympathies se reportèrent sur le jeune Aristobule, qu'Hérode, cédant à l'obsession de sa belle-mère Alexandra, mère de ce jeune prince et de Mariamne, avait nommé grand prêtre. Le tyran s'en offensa; sous prétexte de jouer et de faire l'enfant avec son beau-frère, il le fit noyer dans la piscine de Jéricho (2).

Entre les Pharisiens qui regardaient peut-être le règne d'Hérode comme un stage préliminaire à la période messianique, comme un temps de préparation, d'expiation et de purification, mais qui renonçaient du moins à une action immédiate, et l'aristocratie engagée avec les Asmonéens, ou le peuple touché de leurs malheurs et sensible aux anciennes gloires, il n'y avait pas encore de place pour un parti messianique agissant. Si la cause religieuse paraissait liée à l'un des partis en lutte, c'était plutôt à celui des rois nationaux. C'est dans ce sens que nous relevons à ce moment un léger indice de confiance dans une intervention surnaturelle de Dieu. Au moment où Hérode et Sosius assiégeaient Jérusalem, les Juifs de l'intérieur de la ville « prophétisaient au sujet du temple et faisaient des vœux pour le peuple, convaincus que Dieu les délivrerait du danger » (3). Mais cette espérance vague, la même que du temps de Jérémie, ne se colore de rien de précis. Le salut de la ville c'eût été alors celui d'Antigone. Pollion et Saméas, les chefs des Pharisiens, faisaient des vœux pour Hérode. Personne ne songeait à demander le salut à un inconnu, l'élu de Dieu pour la délivrance d'Israël.

Le règne d'Hérode (37 à 4 av. J.-C.) sembla d'abord donner satisfaction aux exigences légitimes de ceux qui faisaient passer avant tout la religion. Les coups du nouveau maître frappaient l'aristocratie attachée à l'ancien régime. Quoique les comparaisons de ce genre soient rarement utiles, on peut rappeler ici les premières années du règne de Napoléon III, boudé par les légitimistes, accueilli avec une ardente sympathie par les catholiques indifférents aux luttes des partis. Hérode s'exprimait alors comme un Judas Macchabée. Dans une grave circonstance, après un tremblement de terre affreux, battu par les Arabes, il

(1) *Ant.* XV, I, 2.

(2) *Ant.* XV, III, 3.

(3) *Ant.* XIV, XVI, 2 : πολλοί τε ἐπεφήμιζον περὶ τὸ ἱερὸν καὶ πολλὰ ἐπ' εὐθυμίᾳ τοῦ δήμου ὡς ῥυσομένου τῶν κινδύνων αὐτοὺς τοῦ θεοῦ (*Niese*).

relève le courage des Juifs. Les Arabes sont des barbares qui n'ont pas le sens du divin. Ils ont tué des ambassadeurs, en grec des anges, nom sacré pour les Grecs, et qui est aussi celui des organes de la révélation, chargés par Dieu de nous enseigner les plus beaux de nos dogmes (1). Si le tremblement de terre a été vraiment voulu de Dieu dans un dessein particulier, il prouve que Dieu veut la guerre, puisque l'armée, campée en plein champ, est demeurée indemne. Or tout est possible avec le secours de Dieu. Et ce secours, Hérode l'implorait par de fréquents sacrifices.

Et de même que la politique du second Empire changea d'orientation religieuse après les bombes d'Orsini, Josèphe a noté le moment où Hérode négligea de ménager la foi de ses sujets. Ce fut après s'être débarrassé des dernières personnes apparentées aux Asmonéens, la douzième année de son règne (25 av. J.-C.) (2).

La question religieuse se posa de nouveau, et, comme les Asmonéens avaient disparu, elle se posa seule. Ceux qui désormais feront des tentatives pour secouer le joug d'Hérode ou pour s'emparer du pouvoir se donneront une mission divine spéciale pour titre, et se rattacheront ainsi plus ou moins aux espérances messianiques.

Ce n'est pas qu'Hérode ait jamais rompu ouvertement avec la religion juive. Il se dédoubla. A l'extérieur, et par là il faut entendre même les villes fondées par lui à la grecque, Sébaste et Césarée, il bâtit des temples et érigea des statues. Mais s'il se vante à Auguste de fouler aux pieds les coutumes héréditaires des Juifs pour lui plaire, il a soin d'expliquer au peuple qu'il n'en fait rien que par contrainte (3). En Judée il est beaucoup moins libre, sans éviter tout à fait de froisser le sentiment religieux, car il bâtit à Jérusalem ou près de la ville un théâtre et un amphithéâtre, il institue des combats de bêtes ou de gladiateurs, et il orne ces édifices de trophées qu'on prend pour des statues. C'est en vain qu'il explique aux plus intelligents que ce ne sont que des mannequins: dix personnes se conjurent pour tuer le roi au théâtre, ou du moins sacrifient leur vie dans l'espérance de l'intimider et de l'arrêter dans cette voie (4). En même temps sa fortune semble l'abandonner; une sécheresse persistante amène la disette et la famine; les tragédies intimes qui avaient déjà désolé sa maison augmentent d'atrocité et d'horreur. On commence à le déclarer

(1) Ant. XV, v, 3 : ἡμῶν δὲ τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὁσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι' ἀγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ μαθόντων.

(2) *Ant.* XV, VII, 10.

(3) *Ant.* XV, IX, 5.

(4) *Ant.* XV, VIII, 1-4.

abandonné de Dieu, puni pour ses crimes et responsable des maux du peuple.

Dès lors les conjurations se multiplient, mais Hérode était un tyran trop ferme et trop habile, trop magnifique aussi, pour que la populace s'ameutât contre lui. On la voit jusqu'aux derniers jours faire elle-même justice des conspirateurs qu'il lui livre (1). Et cependant ce ne sont plus des grands, ce sont les Pharisiens, d'ordinaire si écoutés de la foule, qui organisent la résistance.

Hérode sut demeurer le maître. Tantôt il procédait par mesures de police, et par des exécutions sommaires; tantôt il remettait au peuple une bonne partie de l'impôt. On l'accusait toujours de ruiner la piété et de corrompre les mœurs ancestrales. Après s'être débarrassé des plus récalcitrants, il imagina d'exiger des autres un serment de fidélité à sa personne (2), montrant ainsi qu'il regardait ses adversaires comme gens de conscience. Mais précisément les Pharisiens le refusèrent, et il les exempta à cause de son respect pour Pollion, leur chef. Les Esséniens, eux aussi, furent dispensés. Ceci se passait, semble-t-il, la dix-huitième année de son règne.

Il fut moins tolérant plus tard, à propos d'un autre serment, et cette fois l'agitation des Pharisiens suppose incontestablement une tentative messianique.

Il ne s'agissait plus seulement de prêter serment à Hérode; César, c'est-à-dire Auguste, en était aussi l'objet, et en premier lieu. C'est donc sans doute de Rome qu'est venue l'initiative. Les termes dont se sert Josèphe sont en eux-mêmes assez vagues, mais ils correspondent parfaitement à ceux qui étaient employés, comme termes techniques, pour exprimer la complète allégeance à la domination romaine. Par une sorte d'euphémisme, on la nommait promesse de bienveillance (3). Une découverte récente a fait connaître le texte du serment prêté par les Paphlagoniens, trois ans après que le pays eut été réduit en province romaine (4), quelques années à peine après celui qui fut exigé des Juifs.

(1) *Ant.* XVI, x, 5; XVI, xi, 7.

(2) *Ant.* XV, x, 4 : τὸ δ' ἄλλο πλῆθος ὅρκοις ἠξίου πρὸς τὴν πίστιν ὑπάγεσθαι καὶ συνηνάγκαζεν ἐνώμοτον αὐτῷ τὴν εὔνοιαν ἢ μὴν διαφυλάξειν ἐπὶ τῆς ἀρχῆς ὁμολογεῖν.

(3) *Ant.* XVII, II, 4 : παντὸς γοῦν τοῦ Ἰουδαϊκοῦ βεβαιώσαντος δι' ὅρκων ἢ μὴν εὐνοήσειν Καίσαρι καὶ τοῖς βασιλέως πράγμασιν.

(4) Le texte dans DITTENBERGER, *Orientis graeci inscr. selectae*, n° 532. D'après Schürer la pièce est datée de la troisième année de la province; d'après Dittenberger, de la troisième année après le douzième consulat d'Auguste, mais cela revient au même pour la date qui est bien de l'an III de la province, constituée à l'automne de 6 av. J.-C. La date du serment des Juifs n'est pas précisée par Josèphe : elle ne peut être beaucoup antérieure à l'agitation pharisienne qui la suivit, peu avant la fin d'Hérode, vers l'an 7 ou 6 av. J.-C.

Ce serment des Paphlagoniens est d'une extrême rigueur (1). On jure d'être bienveillant envers César Auguste — c'est le même terme que dans Josèphe, — en s'engageant à n'épargner pour son service ni son corps, ni son âme, ni sa vie, ni ses enfants, à poursuivre ses ennemis sur terre et sur mer, en appelant toutes les malédictions sur la personne et la race de ceux qui seraient infidèles. On jure par les dieux et par Auguste lui-même. Il est évident qu'en Judée on remplaçait les dieux par le Dieu d'Israël ou le Dieu très-haut, et qu'on ne jurait pas par Auguste lui-même. Mais cette déférence pour les scrupules religieux des Juifs ne changeait rien à la dépendance qu'on leur proposait de confesser solennellement, en s'engageant par des malédictions terribles à n'y rien changer.

Le nom d'Hérode, accolé à celui d'Auguste, n'était qu'une garantie très précaire d'indépendance, et tout au plus viagère. En demandant aux Juifs de s'engager aussi à fond, Auguste mettait déjà la main sur un héritage qui ne pouvait lui échapper (2).

Les Pharisiens refusèrent, au nombre d'environ six mille. La description qu'en fait ici Josèphe est d'autant plus précieuse qu'elle n'est pas dans sa tonalité louangeuse ordinaire. Elle est due probablement à Nicolas de Damas : « Il y avait un parti de Juifs qui se targuaient d'une connaissance exacte de la loi ancestrale, se donnant comme amis de Dieu, ayant de l'influence sur le sexe; on les nomme Pharisiens: très capables de résister aux rois, avisés, audacieusement prompts à faire la guerre et à nuire » (3).

D'abord ils cherchèrent plutôt à se soustraire à une intimation fâcheuse qu'à entrer en lutte. Le serment était sans doute obligatoire sous des peines très graves. C'est probablement encore par faveur qu'Hérode se contenta de les condamner à une amende, que la femme de Phéroras paya pour eux. Pour témoigner leur gratitude à cette

(1) Publié en 1900 par M. Cumont, d'après une copie d'Anthérios, évêque d'Amasia. Voici le début de cette formule restituée avec certitude : Ὀμνύω Δία, Γῆν, Ἥλιον, θεοὺς πάντας καὶ πάσας καὶ αὐτὸν τὸν Σεβαστόν, εὐνοήσειν Καίσαρι Σεβαστῶι καὶ τοῖς τέκνοις ἐγγόνοις τε αὐτοῦ πάντα τὸν τοῦ βίου χρόνον καὶ λόγωι καὶ ἔργωι καὶ γνώμηι, φίλους ἡγούμενος οὓς ἂν ἐκεῖνοι ἡγῶνται ἐχθρούς τε νομίζων οὓς ἂν αὐτοὶ κρίνωσιν, ὑπέρ τε τῶν τούτοις διαφερόντων μήτε σώματος φείσεσθαι μήτε ψυχῆς μήτε βίου τέκνων, ἀλλὰ παντὶ τρόπωι ὑπὲρ τῶν ἐκείνοις ἀνηκόντων πάντα κίνδυνον ὑπομενεῖν.

(2) Ce serment a très bien pu être accompagné d'un recensement, celui dont parle Luc, II, 2. La question ne nous paraît pas tranchée dans le sens de la négative aussi résolument qu'à M. Schürer; elle entre plutôt dans une nouvelle phase si l'on tient plus de compte de l'événement dont nous parlons en ce moment.

(3) On a essayé de traduire ce passage difficile à rendre d'après le texte de l'édition Didot. Celui de Niese est pour moi inintelligible. Celui de Schürer est bon, mais suppose une correction qui ne paraît pas indispensable. L'*apparatus* de Niese permet de se contenter du texte Didot.

femme, ils lui prédirent, en vertu de leur don prophétique, que la royauté, par un décret de Dieu, serait enlevée à Hérode et à ses enfants pour revenir à elle, à Phéroras et aux enfants qu'ils auraient. La femme de Phéroras sera donc comme dépositaire du pouvoir reservé à un enfant attendu. Cela tournait au complot, et Hérode n'hésita plus à sévir. « Le roi fait exécuter les Pharisiens les plus coupables, et l'eunuque Bagoas, et Caros, son favori, d'une beauté remarquable. Il tue aussi tous ceux de sa maison qui avaient prêté l'oreille à ce qu'avait dit le Pharisien. Or Bagoas avait été excité par eux comme devant être le père et le bienfaiteur du roi qui devait être établi d'après la prophétie; car [ce roi] devait avoir tout en sa puissance, il devait lui donner le pouvoir de se marier et d'avoir des enfants à lui » (1).

Il est bien fâcheux qu'on ne sache pas qui était ce Bagoas dont le nom, d'origine perse, signifie simplement qu'il était eunuque. Mais le changement qu'on lui promet dans sa personne est une allusion évidente au texte d'Isaïe (2), visant lui-même la grande transformation de l'avenir. D'après les Pharisiens, c'est le roi qu'ils annoncent, probablement par l'organe d'un d'entre eux, d'un prophète, qui fera ce miracle. Nous sommes donc ici en présence de la première tentative caractérisée en faveur d'un Messie personnel, encore à venir, mais désigné dans ses origines, et il est assez remarquable que cette origine est surtout marquée par la mère (3).

Cela se passait environ deux ans avant la naissance de Jésus (7 ou 6 avant J.-C.) (4).

Tant qu'Hérode vécut, toute agitation était condamnée d'avance. C'est parce qu'on le crut mort que des jeunes gens, excités par Judas et Matthias, docteurs de la loi en grand renom, se hasardèrent à décrocher l'aigle d'or placée au-dessus de la grande porte du temple. Cette audace leur coûta cher; ils furent brûlés vifs. D'ailleurs, ils n'avaient d'autre but que de protester contre ce qu'ils jugeaient une violation flagrante de la loi.

(1) *Ant.* XVII, II, 4.

(2) *Is.* LVI, 3-5, où il est seulement promis aux eunuques un nom qui vaudra mieux que des fils et des filles.

(3) Cette femme était d'une origine obscure, et Phéroras, frère d'Hérode, avait bravé sa colère en la préférant à une de ses filles. Peut-être essayait-on de la rattacher à la maison de David. On a un peu exagéré l'importance exclusive de la descendance par les mâles. On voit dans toute l'histoire d'Hérode quel avantage tiraient Alexandre et Aristobule, fils d'Hérode et de Mariamne, de descendre des Asmonéens par leur mère.

(4) Ce qui n'empêche pas que Jésus soit né durant le règne d'Hérode. On sait que la chronologie de l'ère chrétienne est en retard d'au moins quatre ans.

Ce fut le point de départ des troubles qui éclatèrent au début du principat d'Archélaüs.

De la mort d'Hérode à la destruction complète de Jérusalem sous Hadrien, le judaïsme a connu trois crises où le messianisme joua un rôle, difficile à déterminer, peu considérable d'abord, et, à ce qu'il semble, ascendant.

La première crise se place après la mort d'Hérode. Les Romains y sont engagés, parce qu'ils soutiennent sa dynastie, et ils interviennent. Mais ceux qui, comme le procurateur Sabinus, voudraient dès lors faire main basse sur le trésor royal et s'emparer des forteresses, sont désavoués par le gouvernement impérial. Auguste, après avoir hésité longtemps, se détermine à partager les états d'Hérode entre ses fils, selon les termes de son testament; il donne en particulier la Judée et la Samarie à Archélaüs avec le titre d'ethnarque.

Les Juifs devront donc subir encore la domination des Hérodes. Ils ont pu constater plus d'une fois que les conseils de modération venaient de Rome : le joug hérodien leur est plus odieux que l'administration du gouverneur de la Syrie, résidant à Antioche, c'est-à-dire très loin. Ils sont obligés de reconnaître, en dépit de leurs exigences toujours croissantes, qu'ils jouissent dans tout l'empire, depuis César, d'un traitement de faveur. Si les populations, surtout en Orient et dans les cités grecques, ont essayé d'empiéter sur leurs privilèges, l'autorité romaine la plus haute, récemment encore Agrippa (1), leur a toujours donné gain de cause.

L'idéal pratique de tous les grands, et très probablement de toute l'élite de la nation, aristocratie, sacerdoce, docteurs de la loi, était donc une raisonnable indépendance sous la direction du gouverneur de Syrie. C'est ce qu'ils exposent par deux fois (2) à Auguste, luttant, à Rome même, contre les prétentions d'Archélaüs et d'Antipas (3). Le règne d'Hérode, disent-ils, a dépassé en horreur toutes les calamités de leur histoire par sa cruauté, sa tyrannie financière, ses spoliations, ses impudicités. Archélaüs a montré qu'il ne serait pas meilleur que son père : « Le résumé de leur requête était d'être délivrés de la

(1) *Ant.* XVI, VI, 1-5, série de décrets qui se continueront. Quelques-unes des pièces alléguées par Josèphe sont mal datées, et d'autres sont assez suspectes; mais cela ne change rien à la situation générale. Voir par exemple *Revue des études juives*, t. XXXVIII, p. 161-171, *Antiochus Cyzicène et les Juifs*, par M. Th. Reinach; t. XXXIX, p. 16-27, *Le décret athénien en l'honneur d'Hyrcan*, par M. Th. Reinach; t. LIII, p. 1-13, *Une ambassade juive à Pergame*, par M. J. Hatzfeld.

(2) Avant et après la guerre de Varus.

(3) *Ant.* XVII, IX, 4 : πάντων τῶν συγγενῶν ἀπόστασις ἦν πρὸς αὐτόν... μάλιστα μὲν ἐπιθυμοῦντες ἐλευθερίας καὶ ὑπὸ Ῥωμαίων στρατηγῷ τετάχθαι.

monarchie et des pouvoirs semblables, d'être rattachés à la Syrie et régis par ses gouverneurs » (1).

Tenir ce langage, ce n'était pas renoncer aux espérances messianiques. Cela, c'était l'œuvre de Dieu, qu'il saurait bien réaliser en temps voulu. La première chose à faire était d'écarter la dynastie hérodienne. Ceux qui se soulevèrent par petites bandes furent amenés à combattre les Romains, mais il est si vrai que leur autorité n'était point directement en cause, au moins d'une façon générale, qu'après la répression de Varus, Auguste n'envoya au supplice que les parents d'Hérode, pour n'avoir pas rougi de faire la guerre à leur propre maison (2). Néanmoins, c'est à cette époque que Josèphe fait remonter l'origine du parti de l'indépendance absolue, ce parti qu'on nomma ensuite les Sicaires, et qu'il qualifie assez étrangement de « quatrième philosophie » des Juifs. Le fondateur de la secte est Judas le Galiléen, qui souleva les Juifs à l'occasion du recensement de Quirinius. « Les partisans de cette philosophie suivaient pour tout le reste les principes des Pharisiens, mais avec un amour obstiné de la liberté, ne voulant admettre que Dieu comme chef et comme maître » (3).

Le mot d'ordre excluait aussi bien les Romains que les descendants d'Hérode, aussi Josèphe reconnaît-il là le germe de tous les malheurs de la nation sous Gessius Florus, lors de la révolte générale.

Dans quelle mesure cette sorte de démocratie religieuse excluait-elle un roi vraiment national, un roi Messie? il n'est pas aisé de le dire. Il est même probable qu'en refusant l'obéissance à toute personne humaine on n'avait guère en vue que des étrangers, puisque ces indépendants indomptables ont toujours eu des chefs, et que plusieurs ont essayé de prendre le titre de rois.

Judas, fils d'Ézéchias, fut un de ces chefs (4); il s'empara du palais de Séphoris, et aspira à la royauté. Puis ce fut Simon, esclave d'Hérode, qui prit le diadème et fut salué roi. Puis Athrongès, une sorte de bandit à la Mandrin, osa lui aussi aspirer à la royauté et prit

(1) *Ant.* XVII, XI, 2.

(2) *Ant.* XVII, X, 10.

(3) *Ant.* XVIII, I, 6 : ἧς οἱ τρόφιμοι τὰ μὲν λοιπὰ πάντα γνώμῃ τῶν Φαρισαίων ὁμολογοῦσι, δυσκίνητος δὲ τοῦ ἐλευθέρου ἔρως ἐστὶν αὐτοῖς, μόνον ἡγεμόνα καὶ δεσπότην τὸν Θεὸν ὑπειληφόσι.

(4) Josèphe, très mal informé sur le temps d'Archélaüs auquel il ne consacre que quelques lignes pour un règne de neuf ans, semble avoir confondu l'agitation antérieure et postérieure à son règne. Judas, fils d'Ézéchias, qui s'empare du palais de Séphoris (*Ant.* XVII, X, 5), doit être le même que Judas le Galiléen, qui poussa à la révolte au temps du recensement de Quirinius (*Ant.* XVIII, I, 1). Tout s'arrangerait assez bien dans l'hypothèse d'un premier recensement. D'autant que le grand prêtre Joazar est aussi déposé deux fois : une fois au début du règne d'Archélaüs (*Ant.* XVII, XIII, 1), une fois par Quirinius (*Ant.* XVIII, II, 1).

le diadème. On faisait des rois un peu partout, ce qui n'inspirait pas grande inquiétude aux Romains; mais le trouble était général, et les troupes royales hérodiennes sur les dents. Enfin Varus intervient en personne; les habitants de Jérusalem rejettent la faute sur les étrangers : Varus en crucifie deux mille (1).

Agitation, instabilité, désordre qui laissent le champ libre aux ambitions les plus extravagantes, telle est la situation dépeinte par Josèphe. Il n'y fait aucune part aux interventions surnaturelles. C'est le temps des agitateurs, point encore des imposteurs; ils promettent du butin, mais n'annoncent pas de miracles.

Du moins, dans tous ces événements, Josèphe ne fait aucune allusion au messianisme. C'est peut-être à la suite du parti pris que nous avons signalé. Il n'en est que plus improbable qu'il ait consacré un passage à Jésus (2), qu'il aurait reconnu comme Messie. Aussi croyons-nous, avec la plupart des critiques, que tout cet endroit est interpolé par une main chrétienne (3).

La première crise, celle qui suivit la mort d'Hérode, n'eut donc pas un caractère religieux, et cette pullulation de rois permet seulement de supposer, non d'affirmer tout à fait, une influence messianique.

Lorsque Archélaüs fut déposé par Auguste, la Judée et la Samarie mises directement sous l'autorité d'un procurateur, ce fut, pour la masse de la nation, presque une délivrance. Si c'est bien à ce moment qu'il faut placer le soulèvement excité par Judas le Galiléen (4), il fut d'abord sans importance. Son parti, celui des Zélotes, ne pouvait qu'être impuissant tant qu'il n'aurait pas persuadé aux Juifs que la cause de l'indépendance était la cause même de Dieu, et qu'on ne pouvait accepter le joug des Romains sans rompre avec la religion traditionnelle.

Ce ne fut pas l'affaire d'un jour, mais les Zélotes s'y appliquèrent avec constance, et ils y furent aidés par les procurateurs. On a reconnu depuis longtemps que ces magistrats, appartenant à l'ordre des chevaliers, c'est-à-dire à la finance plutôt qu'à la grande aristocratie, n'ayant pas exercé les plus hautes magistratures, ont montré moins de tact et d'expérience des affaires que les gouverneurs de Syrie, dont l'intervention exceptionnelle s'est produite le plus souvent à l'avantage des Juifs. Dans l'ensemble cependant, leur domination, guidée par les principes du droit, si elle fut assez souvent dure et

(1) *Ant.* XVII, x, 4-10.
(2) *Ant.* XVIII, III, 3.
(3) Bon résumé de la discussion dans SCHÜRER, *Geschichte*, I, p. 544-549.
(4) Aussi *Bell.* II, VIII, 1, à l'arrivée de Coponius.

tracassière, eût été beaucoup plus tolérable que celle des Hérodes (1), si elle n'avait trop souvent méconnu les justes susceptibilités religieuses des Juifs. Il était d'autant plus difficile aux Romains de dissimuler leur mépris pour la religion juive mal comprise, qu'ils ne pouvaient ignorer l'immense dédain de leurs sujets pour les dieux de Rome.

De leur côté les Juifs, comptant sur les chartes formelles qui garantissaient leur liberté religieuse, présentaient volontiers toutes les vexations ou les insultes comme une atteinte de principe contre leur religion (2). C'est sous Ponce Pilate que les querelles prennent nettement ce caractère. Il veut faire hiverner des troupes à Jérusalem avec des enseignes où était figurée la tête de César ; c'est une offense, puisque la loi interdit les images. Il amène de l'eau à Jérusalem, mais c'est aux frais du trésor sacré, et par conséquent un sacrilège. Aussi est-ce sous Pilate que les charlatans entrent en scène. Un imposteur (3) promet de montrer au sommet du Garizim les vases sacrés déposés par Moïse. Pour cela il faut être en nombre, et monter en masse. Pilate n'a pas tort de soupçonner que l'agitateur veut se créer une bande, et, selon sa manière, il massacre et exécute.

Ce fut bien pire lorsque Caligula eut l'idée insensée de placer sa statue dans le temple de Jérusalem pour y être adoré. Cette fois les Juifs furent sauvés par le bon sens de Pétrone, gouverneur de Syrie, et par la mort du tyran.

Le règne d'Agrippa Ier fut un temps d'accalmie pour les Juifs (4). C'était la reconstitution de la monarchie hérodienne en faveur d'un prince descendant par Mariamne de la maison des Asmonéens, et si fervent pour la Loi qu'il ne passait pas un jour sans sacrifier. Le bienfaiteur d'Agrippa, Claude, était encore plus favorable que César et Auguste aux Juifs de la diaspora; ce fut vraiment leur âge d'or.

(1) Sauf peut-être Philippe, prince assez débonnaire et, au demeurant, à moitié païen.

(2) C'était bien une grave offense dans l'ordre religieux que l'action du soldat romain qui brûla et outragea les livres saints, mais aussi fut-il frappé de la hache (*Ant.* XX, v, 4); une insulte grossière d'un soldat qui montra son derrière au peuple fut considérée comme un outrage à Dieu même, parce que le peuple était dans le Temple, et occasionna la mort de plusieurs milliers de Juifs (*Ant.* XX, v, 3 et, avec des variantes, *Bell.* II, XII, 1).

(3) *Ant.* XVIII, IV, 1. Josèphe ne le nomme pas. On a cru que c'était Dosithée; cf. S. Krauss, *Dosithée et les Dosithéens,* dans la *Rev. des ét. juives*, t. XLII, p. 27-42. Il est certain qu'Origène, très sobre sur les faux Messies, dit cinq fois que Dosithée s'est donné comme Messie ou même comme fils de Dieu; cf. *Contra Cels.* I, 57 et VI, 11; *comm. ser.* c. 33; *hom.* 25 *in Luc.; in Jo.* XIII, 27. Dosithée est donc du moins le type du faux Messie, et à ce titre il méritait d'être nommé ici.

(4) Éloge enthousiaste de Josèphe (*Ant.* XIX, VII, 3) qui trouve très innocent dans Agrippa ce qu'il a fortement blâmé chez Hérode, le penchant pour les jeux de l'amphithéâtre.

Cependant, à la mort d'Agrippa, on empêcha l'empereur de donner ses états à son fils trop jeune. Ils furent réunis à l'empire, et la tragédie commença qui devait se dénouer par la ruine de Jérusalem. Il ne peut être question d'en esquisser ici même les grands traits, mais seulement de relever les épisodes où l'intervention surnaturelle de Dieu promise et espérée suggère la mise en action du messianisme, au moins dans un sens large.

Sous le procurateur Fadus, un certain Theudas, un imposteur, persuade à une foule nombreuse de le suivre, avec tout ce qu'elle a, dans la direction du Jourdain. Il prétendait être prophète et annonçait que le fleuve se fendrait sur son ordre pour leur fournir un passage facile. Il est clair qu'il n'a pas convoqué le peuple seulement pour assister à un miracle. Il veut, nouveau Josué, reproduire la scène du passage du Jourdain, et conduire sa bande à Jérusalem, où il a sans doute l'intention de se faire proclamer roi. Fadus le fait attaquer, et on porte sa tête à Jérusalem.

L'empire ne pouvait pactiser avec ces révolutionnaires; mais quand les Juifs réclamaient par les voies légales, ils obtenaient le plus souvent satisfaction; le soldat qui avait mis en pièces la thora fut exécuté, ainsi que Celer, tribun qui avait pris parti pour des Samaritains pillards; le procurateur Cumanus fut envoyé en exil (1).

Claude était demeuré très attaché aux princes hérodiens, et par eux à la nation dont ils plaidaient la cause. Néron se montra généreux pour Aggripa II, mais laissa les mains libres à ses procurateurs. Dès lors le désordre redoubla. « Le pays, dit Josèphe dans les *Antiquités*, était plein de brigands et d'imposteurs, qui trompaient la foule » (2). Dans la *Guerre* il avait accentué l'enthousiasme religieux des séditieux. Si leurs chefs ont les mains plus pures que les Sicaires, leur esprit est encore plus perverti et ils sont plus dangereux pour le peuple qu'ils séduisent : « Car des hâbleurs et des charlatans, sous prétexte d'inspiration divine, profitant des révolutions et des changements, persuadaient à la foule de s'abandonner à un transport sacré, et les conduisaient dans le désert, comme si Dieu devait leur y donner des signes de liberté » (3).

Un des plus célèbres de ces imposteurs était venu d'Égypte, probablement par le pays d'Édom et l'au-delà du Jourdain. « Il se donna comme prophète et rassembla 30.000 hommes égarés par lui; il les amena du désert au Mont nommé des Oliviers, se proposant de passer

(1) *Ant.* XX, v, 4; XX, vi, 2 et 3.
(2) *Ant.* XX, viii, 5.
(3) *Bell.* II, xiii, 4; cf. *Ant.* XX, viii, 6.

de force à Jérusalem, de vaincre la garnison romaine et d'exercer la tyrannie sur le peuple avec l'aide de ses satellites » (1). D'après les *Antiquités* (2), il promettait que les murs de la ville tomberaient à son commandement; c'était donc encore un nouveau Josué, avec le souvenir des trompettes de Jéricho.

Félix les surprend, en tue quatre cents; l'Égyptien disparaît. Les brigands qui tenaient la campagne n'étaient point des voleurs ordinaires; ils appelaient le peuple à l'indépendance.

Nouvelles tentatives sous Porcius Festus, successeur de Félix : un charlatan promettait le salut et la fin de tous les maux si on voulait le suivre dans le désert (3). On le tue. Toutes ces folles entreprises étaient donc facilement réprimées. Il est clair que les meneurs n'auraient jamais réussi à soulever la nation simplement en promettant des prodiges. Dans l'affaire de l'Égyptien, on vit même le peuple de Jérusalem prêter main forte aux armées romaines. Et, d'autre part, il est vraisemblable que la révolte n'aurait jamais éclaté, générale, formidable, résolue à tout braver et à tout souffrir, si le sentiment religieux n'avait été en jeu. C'est Josèphe lui-même, si soucieux de dissimuler le rôle du messianisme dans toute cette affaire, qui lâche le mot et qui dit tout net : « ce qui les excita le plus à la guerre, ce fut un oracle équivoque semblablement trouvé dans les saintes Lettres, que vers ce temps-là quelqu'un venu de leur pays gouvernerait toute la terre » (4). Josèphe, nous l'avons vu, ne se risque ici à confesser cet oracle que parce qu'il le déclare ambigu et qu'il l'applique à Vespasien. Son aveu n'en est pas moins à retenir.

Les espérances messianiques furent donc une des causes principales, Josèphe dit même la cause principale, de la guerre. Dans quel sens?

La guerre de l'indépendance ne fut point une entreprise réfléchie, menée par les chefs naturels de la nation, les familles des grands prêtres, l'aristocratie et les docteurs de la Loi. Elle débuta par une explosion populaire trop justifiée par les exactions de Gessius Florus. Pareil fait s'était vu déjà, et la paix pouvait être facilement rétablie. Josèphe accuse Gessius Florus d'avoir tout fait pour amener une conflagration générale; le procurateur risquait donc d'être sacrifié

(1) *Bell.* II, XIII, 5.
(2) *Ant.* XX, VIII, 6.
(3) *Ant.* XX, VIII, 10.
(4) *Bell.* VI, V, 4 : Τὸ δ' ἐπῆραν αὐτοὺς μάλιστα πρὸς τὸν πόλεμον ἦν χρησμὸς ἀμφίβολος ὁμοίως ἐν τοῖς ἱεροῖς εὑρημένος γράμμασιν, ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἀπὸ τῆς χώρας αὐτῶν τις ἄρξει τῆς οἰκουμένης. C'est le texte de Niese. Le plus grand nombre des manuscrits et Eusèbe, *Hist. eccl.* III, 8, 10, éd. Schwartz, ont τις αὐτῶν, mais αὐτῶν τις est plus satisfaisant comme sens et plus équivoque.

par l'autorité romaine, si les choses avaient suivi un cours régulier. Le régime romain, les premières duretés de la conquête passée, n'était pas généralement regardé comme un joug intolérable. Plus d'une fois les Juifs sensés l'avaient appelé de leurs vœux. Comme Agrippa II le leur dit avec beaucoup de bon sens, ils y étaient déjà accoutumés. Si l'on avait voulu lutter contre Rome, c'était au début, au temps de Pompée, qu'il eût fallu grouper toutes les forces de la nation contre une domination mal assise. On risquait d'ailleurs de compromettre la situation des Juifs répandus dans le monde romain, dont les riches aumônes alimentaient largement le culte du temple. Ce culte était si peu menacé que l'empereur n'avait jamais cessé de faire offrir des sacrifices. Lorsque Caligula, dans un moment de folie, avait prétendu substituer sa personne au Dieu d'Israël, les Juifs s'étaient noblement offerts à mourir plutôt que de souffrir ce sacrilège, avec une telle modération dans les termes d'une opposition inflexible, qu'ils avaient mis de leur côté le gouverneur de Syrie. Dans le monde romain tout entier, jamais ils n'avaient été sacrifiés à la haine des Grecs qu'ils bravaient et même qu'ils provoquaient souvent, toutes les fois qu'ils avaient su mettre en avant la liberté religieuse. Tout pouvait donc s'arranger, même après que les armes romaines eurent essuyé l'affront sanglant de la retraite de Cestius.

Et cependant le parti de la guerre avait déjà posé le principe qui devait la rendre inévitable et inexpiable. C'est du Temple qu'elle partit, lorsque, sous l'impulsion d'Éléazar, capitaine de la garde sacrée, on refusa d'accepter les victimes pour les Romains et pour César (1).

Les grands, les principaux prêtres, les docteurs Pharisiens les plus en renom, donc le sanhédrin, c'est-à-dire l'autorité régulière de la nation, protestèrent, alléguant la coutume et la raison. Tout fut inutile. La guerre religieuse était commencée, et bientôt le vertige s'empara de ceux mêmes qui avaient le mieux compris l'impossibilité de la lutte.

Ce fait serait inexplicable si les mémoires n'avaient pas été hantées du souvenir des Macchabées. Au temps d'Antiochus Épiphane, les Juifs n'avaient eu le choix qu'entre l'apostasie et la mort. Dieu n'avait pas trompé la confiance héroïque de son peuple et l'avait secouru. Ensuite, grâce aux divisions intestines des Séleucides, à l'appui des Romains, à l'esprit politique et militaire de la jeune dynastie Asmonéenne, le royaume juif s'était formé, aussi prospère que dans les temps anciens. L'erreur des Juifs fut de prendre pour de la faiblesse

(1) *Bell.* II, XVII, 2.

les atermoiements de la politique impériale, hésitant entre l'impérialisme, comme nous dirions, qui suggérait l'annexion, et la modération qui conseillait de laisser à des princes nationaux l'administration d'une nation aussi difficile à gouverner à cause de sa religion spéciale. Surtout lorsque l'empire se divisa à la mort de Néron, on put croire au retour des anciens succès. Ce fut un rêve de quelques mois, pendant lesquels on se partagea le soin d'organiser la résistance dans une sorte de consortium aristocratique, où on laissait cependant au parti des Zélotes démocrates la part qu'on ne pouvait leur enlever.

Mais plus d'un de ces chefs avisés ne tarda pas à comprendre que les choses tourneraient mal, et à se résoudre comme Josèphe à se tenir « le plus loin possible du danger » (1).

Dès lors leur préoccupation dominante fut de diriger le mouvement national pour l'endiguer et traiter avec les Romains.

L'audace des Zélotes fit échouer ce projet, audace qui paraît bien avoir été inspirée par une confiance aveugle dans le secours de Dieu. Josèphe, il est vrai, leur impute de fouler aux pieds le droit humain, de tourner en dérision les choses divines, de se moquer des oracles des prophètes comme de discours charlatanesques (2). Certes, on ne peut justifier les atroces excès de ces sicaires, mais Josèphe, jugeant leur cause d'après l'issue, n'a peut-être pas compris la grandeur tragique de leur espoir. Lui-même met dans la bouche de Jean de Giscala, son ennemi particulier, que la ville ne serait jamais prise, parce que c'était la cité de Dieu (3).

On ne peut douter que la confiance du peuple ait été souvent ranimée par la promesse d'une intervention surnaturelle, comme lorsque ce faux prophète donna l'ordre de la part de Dieu de monter au hiéron pour y recevoir les prodiges marquant la délivrance (4). D'ailleurs Josèphe le dit expressément : « Plusieurs prophètes étaient alors supposés par les tyrans pour dire au peuple d'attendre le secours de Dieu » (5).

Les « tyrans » étaient peut-être d'assez mauvaise foi, mais le peuple croyait aux prophéties et refusait de se rendre.

Il croyait aussi aux prodiges dont le bruit se répandait dans la ville,

(1) *Bell.* III, VI, 3.

(2) *Bell.* IV, VI, 3 : κατεπατεῖτο μὲν οὖν πᾶς αὐτοῖς δεσμὸς ἀνθρώπων, ἐγελᾶτο δὲ τὰ θεῖα, καὶ τοὺς τῶν προφητῶν χρησμοὺς ὥσπερ ἀγυρτικὰς λογοποιίας ἐχλεύαζον.

(3) *Bell.* VI, II, 1.

(4) *Bell.* VI. V, 2 : ὡς ὁ Θεὸς ἐπὶ τὸ ἱερὸν ἀναβῆναι κελεύει, δεξομένους τὰ σημεῖα τῆς σωτηρίας.

(5) *Eod. loc.*

et qui ne manquaient pas de témoins oculaires (1). Les docteurs de la Loi, d'après Josèphe, les interprétaient dès lors comme des présages de malheur, ce qui marque bien l'aversion des Pharisiens pour une résistance sans espoir; mais le peuple les tenait pour des gages de salut. On avait vu au-dessus de la ville un astre semblable à un glaive (2). Une comète avait brillé pendant un an. On racontait que, avant les débuts de la sédition, pendant que le peuple était réuni à la fête des Azymes, à la neuvième heure de la nuit, une clarté s'était répandue autour de l'autel et du temple, comme si l'on était en plein jour, pendant l'espace d'une demi-heure. A la même solennité, une vache, amenée pour le sacrifice, avait mis bas un agneau. La lourde porte orientale du hiéron intérieur, que vingt hommes remuaient à peine, s'était ouverte d'elle-même pendant la nuit. Le populaire en concluait que Dieu leur ouvrait la porte de tous les biens. Peu de jours après la fête, avant le coucher du soleil, on vit des chars et des phalanges armées portés dans les nuages et entourant la ville. Peut-être le peuple se rappela-t-il le cavalier céleste qui était venu au secours de Judas Macchabée (3). Les batailles dans le ciel qu'on avait vues au temps d'Antiochus Épiphane (4) n'avaient pas présagé des malheurs sans remède; à la fin, la délivrance était venue.

Certains prodiges ne pouvaient guère être pris en bonne part, comme ces voix entendues dans le temple par les prêtres, et qui criaient : sortons d'ici! Ou comme le cri lugubre d'Ananie, qui ne cessa pendant sept ans de répéter : malheur à Jérusalem! Mais on savait sans doute répondre à ces prophètes de malheur.

Prophéties et interprétations en sens contraire sont bien l'indice d'une extrême exaltation religieuse, et, comme Josèphe nous l'a appris, ce qui excitait le plus les esprits, c'est qu'un roi sorti de la Judée devait délivrer la ville et gouverner le monde. C'est dans ce sens que le messianisme était vraiment le foyer de la résistance.

Car il ne semble pas qu'aucun chef se soit donné comme Messie, ou du moins qu'il ait réussi à passer pour tel. Ni Éléazar qui déchaîna la révolte et fut longtemps maître du temple, ni Jean de Giscala, ni Simon que les Romains regardèrent comme leur principal ennemi et qui fut exécuté comme tel après le triomphe, ne semblent avoir joué ce rôle. On le dirait volontiers de Manahem, fils de Judas le Galiléen, qui

(1) *Bell.* VI, v, 3.

(2) Parmi les signes de la fin de la terre dans la Sibylle (III, 796-808), on trouve les épées qui apparaissent dans le ciel étoilé vers le soir et vers l'aurore, et des combats de cavaliers et de fantassins dans les nuées.

(3) II *Mac.* XI, 8.

(4) II *Mac.* V, 1 ss.

revêtit l'habit royal dès le début. Mais les partisans d'Éléazar dirent que, combattant pour la liberté, ils n'avaient que faire d'un roi et le tuèrent (1).

L'esprit démocratique des Zélotes était irréductible. Ce fut un avertissement pour les chefs. On ne voulait de maître que Dieu. Mais il ne faudrait pas voir là une opposition systématique au messianisme. Le caractère religieux de cette attente était sans doute encore trop marqué pour qu'on donnât le titre de Messie à un chef de bandes, trop connu et mal famé. Cela n'empêchait pas d'espérer l'apparition éclatante d'un Messie envoyé de Dieu au moment où il donnerait le signal du triomphe.

Ce trait n'en est pas moins à retenir pour fixer dans quelle mesure le messianisme eut une part dans la guerre. On se battit, et, dans les moments libres, on égorgea, on pilla, on exécuta, avec une persuasion plus ou moins intense, plus ou moins sincère, de soutenir la cause sacrée de Dieu et de l'indépendance nationale, dans la confiance du secours de Dieu que les prophéties et l'opinion générale résumaient dans l'avènement du Messie, sans qu'aucun Messie fût désigné pour prendre la tête du mouvement. Cette manifestation était réservée à Simon bar-Kokébas, sous Hadrien, dans la dernière révolte. Néanmoins, et si l'on tient compte du parti pris de Josèphe, on peut conjecturer qu'il eut de nombreux précurseurs et reconnaître des Messies manqués dans plusieurs de ces imposteurs ou faux prophètes qui se proclamaient rois, ou convoquaient la multitude dans l'espérance que des prodiges venus du ciel leur donneraient la consécration de l'appel de Dieu.

L'importance du messianisme dans la dernière guerre a été relevée par Tacite et par Suétone. Il nous paraît certain que Tacite a décrit le siège de Jérusalem d'après Josèphe, au moins indirectement, car s'il l'avait eu sous les yeux, peut-être n'eût-il pas été aussi injuste envers la religion juive. Si, dans un résumé fort court, il a insisté sur les anciens oracles, c'est peut-être que ses renseignements personnels confirmaient sur ce point ou même dépassaient ce que laissait entrevoir l'historien juif. Après avoir rappelé quelques-uns des prodiges signalés par Josèphe, Tacite écrit : « Tout cela n'effrayait que le petit nombre; le plus grand nombre se persuadait que les anciens livres sacerdotaux annonçaient que dans ce temps-là même l'Orient serait plus fort et que des personnes venues de la Judée s'empareraient du pouvoir. Ces oracles ambigus prédisaient Vespasien et Titus. Mais le

(1) *Bell.* II, XVII, 9.

vulgaire, à la façon des hommes qui croient ce qu'ils désirent, estimant que ce destin splendide leur était réservé, ne se rendaient pas à la réalité malgré leurs malheurs » (1).

Suétone suit Josèphe de moins près, et il étend, on ne sait sur quelle autorité, à tout l'Orient, l'attente messianique. Peut-être avait-il, en outre, une vague connaissance des livres sibyllins : « Une tradition ancienne et continue s'était répandue dans tout l'Orient, qu'il était dans les lois du Destin, que des personnes venues de la Judée s'empareraient du pouvoir. Cette prédiction qui s'appliquait à l'empereur romain, comme il parut du moins par l'événement, les Juifs, se l'étant appropriée, se révoltèrent » (2). Ce n'est plus seulement l'obstination dans la lutte, c'est son origine même qui est ici rattachée au messianisme. Dans Suétone, comme dans Tacite, ce messianisme est collectif, probablement parce que, dans leur pensée, il s'appliquait à la dynastie des Flaviens, ou du moins à Vespasien et à Titus.

De tout cela, nous pouvons bien conclure que si l'histoire ne peut affirmer d'aucun des perturbateurs qu'il a pris le titre de Messie, elle est en droit de supposer que plus d'un l'a pris. C'en est assez pour justifier la parole de Jésus sur les faux Christs dont il avertit ses disciples de se défier (3).

(1) Tacite, *Hist.* V, 13 : *Quae pauci in metum trahebant : pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum litteris contineri, eo ipso tempore fore, ut valesceret Oriens, profectique Judaea rerum potirentur : quae ambages Vespasianum ac Titum praedixerant. Sed vulgus, more humanae cupidinis, sibi tantam fatorum magnitudinem interpretati, ne adversis quidem ad vera mutabantur.*

(2) Suet., *Vesp.* c. 4 : *Percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Iudaea profecti rerum potirentur. Id de imperatore romano, quantum postea eventu paruit, praedictum Judaei ad se trahentes rebellarunt.*

(3) M. Loisy (*Les évangiles synoptiques*, II, p. 409) dit donc d'une façon trop absolue : « Theudas, Simon le Magicien ne sont pas de faux christs. On n'en signale aucun dans l'insurrection qui amena la ruine de la nation juive, et l'histoire n'en connaît pas avant Barkochba, au temps d'Hadrien ». L'histoire n'en connaît aucun par son nom parce que les historiens — c'est-à-dire Josèphe — ne nous les ont pas désignés, mais ils nous permettent de conclure qu'il y en eut beaucoup. M. Loisy admet qu'ils purent se prévaloir d'une mission divine : à cette époque, et quand on aspirait à une royauté fondée sur des prodiges, n'est-ce pas se donner comme Messie?

CHAPITRE II

PHILON D'ALEXANDRIE.

Josèphe devait passer le premier, parce qu'il représente toute l'histoire depuis le début de notre époque; Philon est cependant plus ancien (mort vers 60 ap. J.-C.). Il a trop d'importance comme philosophe et comme commentateur pour qu'on néglige sa pensée dans une étude sur le messianisme; d'autre part, cette pensée est trop particulière pour qu'on le range soit parmi les écrivains plus ou moins teintés d'apocalypse, soit parmi les rabbins. Il semble même au premier abord que son titre de philosophe devait l'éloigner du messianisme, du moins tel qu'on l'entendait de son temps, avec cet aspect national et temporel caractérisé qui faisait l'espoir des Juifs de Palestine.

Celui qui regardait le sage comme citoyen du monde pouvait-il se solidariser avec les espérances nationales? Celui qui mettait au-dessus de tout les biens de l'âme pouvait-il attacher quelque prix aux promesses de bonheur extérieur faites par Dieu à son peuple?

A ne suivre que la logique, il faudrait donc conclure que Philon devait, ou renoncer au messianisme en philosophe, ou l'entendre dans un sens religieux, comme les apôtres. Il n'a fait ni l'un ni l'autre, et rien peut-être n'est plus propre à montrer à quel point la véritable intelligence religieuse des prophéties a dépendu de la révélation de Jésus.

Tout d'abord, quand Philon affirme (1) que le sage est citoyen du monde, ce terme ne doit pas se traduire trop littéralement par cosmopolite dans le sens moderne (2). Le juif est le véritable citoyen du monde, non qu'il n'ait pas de patrie, mais parce que sa loi étant en

(1) Les citations empruntées à M. Bertholet sont notées d'après l'édition de Mangey que je ne puis consulter; les autres textes d'après l'édition critique de MM. Cohn et Wendland dont les cinq premiers volumes ont paru; on indique alors l'ancienne annotation par chapitres.

(2) Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, p. 275, qui cite pour le mot κοσμοπολίτης *De mundi opif.* M. (éd. Mangey) I, 1; *ibid.* M. I, 34; *De Gigant.* M. I, 271; *De confus. ling.* M. I, 420; *Vita Moys.* I, M. II, 106.

harmonie avec l'ordre du monde, lui-même, quand il la pratique, en est le meilleur citoyen (1).

Il ne cesse pas pour cela d'être dans un rang à part. Parmi les hommes, il y a ceux qui tirent leur origine de la terre, ceux qui viennent du ciel, et ceux qui viennent de Dieu (2). Les premiers sont adonnés à la chair et au sang, les seconds suivent les lumières de la raison, les troisièmes, les enfants de Dieu, sont les Israélites. Ils sont donc meilleurs que les meilleurs, et forment une catégorie spéciale. On comprend que Dieu leur réserve certains biens.

Mais ne sont-ils pas déjà en possession de la Loi? Philon admire surtout la loi naturelle; il ne peut cependant mettre la loi de Moïse en opposition avec cette loi primordiale. Si elle en est distincte, c'est comme l'expression plus claire des principes du droit naturel. Il se réjouit de voir que dans le monde entier elle est connue et admirée. Tandis que chaque nation a ses lois et n'éprouve aucun attrait pour celles des étrangers, par une exception unique (3), la loi de Moïse est non seulement estimée de tous, elle est pratiquée partout, surtout dans le repos hebdomadaire qu'elle prescrit. On peut donc prévoir et espérer qu'elle fera de nouvelles conquêtes. D'ailleurs, sa durée doit être éternelle. Ne pouvait-on pas concevoir l'avenir heureux promis aux Israélites et leur triomphe sur les nations comme la lumière partout répandue de la Loi? Une pareille conception n'est-elle pas digne d'un philosophe qui a su comprendre que l'unité de Dieu et celle du genre humain supposaient des destinées ultimes communes, sauf la distinction entre les bons et les méchants?

C'est pour des raisons semblables, et en s'appuyant sur certains textes, que M. Bréhier concluait naguère encore :

« Ainsi cette seule idée reste vivante chez Philon de toute l'eschatologie juive : l'avenir de la Loi qui doit devenir universelle. Tout le reste vient s'imposer à lui comme un cadre sans valeur, ou bien devient symbole du progrès moral intérieur » (4).

Et il est vrai que le messianisme tient une très petite place dans les

(1) Ὡς καὶ τοῦ κόσμου τῷ νόμῳ καὶ τοῦ νομοῦ τῷ κόσμῳ συνᾴδοντος, καὶ τοῦ νομίμου ἀνδρὸς εὐθὺς ὄντος κοσμοπολίτου, πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως τὰς πράξεις ἀπευθύνοντος, καθ' ἣν καὶ ὁ σύμπας κόσμος διοικεῖται (*De mundi opif.* I, Cohn, 3).

(2) Οἱ μὲν γῆς, οἱ δὲ οὐρανοῦ, οἱ δὲ θεοῦ γεγόνασιν ἄνθρωποι (*De Gigant.* XIII, Wendland, 60).

(3) *Vit. Mos.* II, IV (Cohn, 20 s.) : ἀλλ' οὐχ ὧδ' ἔχει τὰ ἡμέτερα· πάντας γὰρ ἐπάγεται καὶ συνεπιστρέφει, βαρβάρους, Ἕλληνας, ἠπειρώτας, νησιώτας, ἔθνη τὰ ἑῷα, τὰ ἑσπέρια, Εὐρώπην, Ἀσίαν, ἅπασαν τὴν οἰκουμένην ἀπὸ περάτων ἐπὶ πέρατα. Τίς γὰρ τὴν ἱερὰν ἐκείνην ἑβδόμην οὐκ ἐκτετίμηκεν...

(4) E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908, p. 10.

écrits de Philon; on l'y rencontre cependant, et rien ne prouve que le philosophe ait changé ses idées sur ce point (1). Les passages sont connus et classiques; nous ne pouvons néanmoins nous dispenser d'y revenir. Ils se rencontrent dans deux traités, qui n'en formaient à l'origine qu'un seul, ayant pour thème, comme dans un diptyque, les récompenses accordées aux bons et les peines infligées aux méchants. C'est, comme l'explique M. Schürer (2), une sorte d'épilogue à la description de la législation mosaïque, et voilà pourquoi c'est dans ces deux livres, dont le thème est par lui-même eschatologique, que Philon a été amené à faire une part au messianisme, à peu près exclusivement d'après le Pentateuque.

C'est un texte de l'Exode qui sert de point de départ (3) : « Mais si tu écoutes ma voix et si tu fais tout ce que je te dirai, je serai l'ennemi de tes ennemis, et l'adversaire de tes adversaires ».

La première récompense accordée par Dieu à ceux qui observent la Loi sera donc pour les Israélites fidèles — car c'est bien d'eux qu'il s'agit — de vaincre leurs ennemis (4).

Sur quoi Philon (5) distingue deux sortes d'ennemis : les animaux sauvages et les hommes. L'hostilité des bêtes est naturelle et perpétuelle. Mais on peut espérer que lorsque les bêtes les plus redoutables, celles de la pensée, seront domptées, les autres deviendront plus douces. Donc, lorsque l'ordre sera rétabli dans les âmes par l'innocence, la paix régnera aussi entre les animaux et l'homme. Cette pensée peut être empruntée à Isaïe (6), mais elle découle très naturellement de l'antithèse entre le péché d'Adam et la restauration. « Il me semble qu'alors les ours et les lions et les panthères, et les animaux de l'Inde, éléphants et tigres, et les autres dont l'instinct et l'énergie sont indomptés, passeront de l'existence isolée et particulière à la concorde », les uns respectant le pouvoir de l'homme, les autres cherchant même à le flatter comme ces petits chiens de Malte qui agitent leurs queues en caressant; les crocodiles et les hippopotames du

(1) C'est l'opinion de M. Bréhier, *ibid.*, p. 9, parce que, dans le *Commentaire allégorique*, Philon interprète au sens moral les promesses de biens temporels. On sait que ces interprétations allégoriques n'empêchaient pas toujours Philon d'admettre la réalité de la lettre.

(2) Schürer, *Geschichte*... III³, p. 522, cite Eusèbe (*H. E.* II, xviii, 5) sur le titre global des deux livres : περὶ τῶν προκειμένων ἐν τῷ νόμῳ τοῖς μὲν ἀγαθοῖς ἄθλων, τοῖς δὲ πονηροῖς ἐπιτιμίων καὶ ἀρῶν. Aujourd'hui *De praemiis et poenis De exsecrationibus* (éd. Cohn, V, p. 336-376).

(3) *Ex.* xxiii, 22. Dans ce qui suit, allusions à *Lev.* xxvi, 3 ss.; *Dt.* vii, 12 ss.; xxviii, 1 ss., xxx, 11 s.

(4) *De praemiis* xiv.

(5) *De praemiis* xv.

(6) *Is.* xi, 6 ss.

Nil seront d'accord avec les riverains, les scorpions et les serpents ne se serviront plus de leur venin : pour tous ces animaux l'homme vertueux sera sacré et comme dans un asile, par un don du Dieu rémunérateur.

Si la guerre entre les animaux et l'homme doit cesser, guerre qui est cependant dans la nature des choses, à plus forte raison les guerres que l'ambition fait naître entre les hommes. Eux qui sont nés pour vivre en société et en paix (1) ne voudront pas se montrer plus sauvages que les bêtes.

Ou bien il n'y aura plus de guerre du tout, ou bien, si quelques-uns s'acharnent à faire la guerre aux autres, ils seront vaincus par une force supérieure, et il suffira de quelques-uns pour en mettre en fuite un grand nombre. « Car il viendra un homme, dit l'oracle (2), chef d'armée et faisant la guerre; il vaincra des peuples considérables et nombreux, Dieu lui envoyant le secours qui convient aux saints, c'est-à-dire la vigueur infrangible des âmes et l'énergie toute-puissante des corps, qualités dont chacune est redoutable aux ennemis, mais invincibles quand elles sont réunies. Quelques-uns de ces ennemis ne seront même pas dignes d'être vaincus par des hommes, aussi seront-ce des essaims de guêpes qui se présenteront pour leur infliger un échec honteux et défendre les saints (3). Ceux-ci (4) n'auront pas seulement la victoire dans la guerre sans répandre de sang, mais encore une supériorité d'empire sans rivale pour l'utilité des sujets, soit par l'affection, soit par la crainte, soit par le respect, car ils possèdent les trois dons suprêmes du pouvoir, qui le rendent inébranlable : la majesté, la (juste) rigueur et la bonté, et ces qualités font naître les sentiments que nous avons dit : de la majesté naît le respect, de la rigueur, la crainte, et de la bienfaisance, l'affection, dont le mélange et l'harmonie dans l'âme induisent les sujets à obéir aux chefs ».

(1) Τὸ δὲ ἥμερον φύσει ζῷον, ἄνθρωπον, κοινωνίας καὶ ὁμονοίας συγγενές... (*De praemiis* XVI).

(2) *Num.* XXIV, 7, d'après LXX : ἐξελεύσεται ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ... Dans Philon textuellement ἐξελεύσεται γὰρ ἄνθρωπος.

(3) *Ex.* XXIII, 28; *Dt.* VII, 20.

(4) Les mss. ont τοῦτο, qui est inexplicable; la leçon reçue est τοῦτον, se rapportant au Messie; Cohn a adopté τούτους, seule leçon possible d'après la suite. Il peut paraître étrange qu'on parle des sujets à moins qu'ils ne dépendent d'un prince; mais à la fin du passage, l'opposition est entre des sujets et des chefs au pluriel. Voici le texte; après les essaims προπολεμοῦντα τῶν ὁσίων· τούτους δ' οὐ μόνον τὴν ἐν πολέμῳ νίκην ἀναιμωτὶ βεβαίως ἕξειν, ἀλλὰ καὶ κράτος ἀρχῆς ἀνανταγώνιστον ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν ὑπηκόων, ἢ γένοιτ' ἂν δι' εὔνοιαν ἢ φόβον ἢ αἰδῶ. Τρία γὰρ ἐπιτηδεύουσι τὰ μέγιστα καὶ συντείνοντα πρὸς ἡγεμονίαν ἀκαθαίρετον, σεμνότητα καὶ δεινότητα καὶ εὐεργεσίαν, ἐξ ὧν ἀποτελεῖται τὰ λεχθέντα· τὸ μὲν γὰρ σεμνὸν αἰδῶ κατασκευάζει, τὸ δὲ δεινὸν φόβον, τὸ δὲ εὐεργετικὸν εὔνοιαν, ἅπερ ἀνακραθέντα καὶ ἁρμοσθέντα ἐν ψυχῇ καταπειθεῖς ἄρχουσιν ὑπηκόους ἀπεργάζεται.

On voit donc apparaître un instant celui qu'on peut à peine nommer le Messie personnel, le héros annoncé par Balaam, dont tout le rôle consistera à donner la victoire aux saints. D'après la leçon textuelle que nous avons adoptée, ce n'est pas lui, ce sont eux qui règnent. Les dons qui leur assurent l'empire n'ont rien de particulièrement surnaturel. Philon a soin de faire remarquer que ce sont ceux qui produisent le respect, la crainte et l'affection des sujets, quand ils se rencontrent dans ceux qui commandent. C'est ainsi qu'Abraham a été véritablement roi (1), et ensuite Moïse (2), de cette royauté du sage, bien supérieure à celle qui s'appuie sur les armes, car elle a son point d'appui en Dieu : « Car les autres monarchies sont constituées par les hommes, au moyen de guerres et de campagnes et de maux indicibles... tandis que c'est Dieu qui fonde la royauté du sage ; en en prenant possession l'homme vertueux ne cause le mal de personne, mais plutôt l'acquisition et l'usage des biens en faveur de tous ses sujets, auxquels il promet la paix et un bon gouvernement » (3).

M. Bréhier rappelle que d'après Philon : « Le sage est non un roi, mais le prince des princes, il est divin et roi des rois ; il a été ordonné non par les hommes mais par Dieu » (4), et il n'a pas tort de voir dans cette idée une réminiscence du sage-roi des stoïciens. Dans la félicité des temps vertueux, ce sage ne devait pas être isolé. L'idéal de Philon est donc l'empire des saints ou des sages, où le Messie ne paraît que comme un guerrier valeureux qui les débarrasse de leurs adversaires. Philon a donné satisfaction à « l'oracle », mais ne paraît pas avoir tenu beaucoup à cette figure. Elle n'apparaît que pour céder la place aux saints dont le gouvernement assurera le bonheur de leurs sujets.

En quoi consistera ce bonheur? Le stoïcien mitigé qu'est Philon ne dédaigne pas les promesses de bien-être temporel ; au premier rang une bonne santé, à la façon grecque, ensuite la richesse, et spécialement celle qui résultera des bénédictions accordées par Dieu à la terre (5). Comme on serait tenté de reprocher au philosophe un idéal rétréci, il note expressément que les deux choses sont conciliables, et que ceux qui possèdent la vraie richesse dans le ciel par l'élévation

(1) *De Abrah.* XLIV, Cohn : αἱ μὲν γὰρ ἄλλαι βασιλεῖαι πρὸς ἀνθρώπων καθίστανται, πολέμοις καὶ στρατείαις καὶ κακοῖς ἀμυθήτοις... τὴν δὲ τοῦ σοφοῦ βασιλείαν ὀρέγει Θεός, ἣν παραλαβὼν ὁ σπουδαῖος οὐδενὶ μὲν αἴτιος γίνεται κακοῦ, πᾶσι δὲ τοῖς ὑπηκόοις ἀγαθῶν κτήσεως ὁμοῦ καὶ χρήσεως, εἰρήνην καὶ εὐνομίαν καταγγέλλων.

(2) *Vita Mos.* I, 148.

(3) *De Abrah.*, passage cité à la note 1.

(4) BRÉHIER, *l. l.*, p. 6 s.

(5) Allusion à *Lév.* XXVI, 5.

de leurs pensées, doivent encore jouir de la richesse sur la terre. Bien plus, ils auront tous des enfants qui puissent en hériter, mais le plus tard possible, car ils mourront dans une heureuse vieillesse. Tel sera l'empire des saints : « si donc un homme est tel dans une ville, il paraîtra au sommet de la ville; si c'est une ville, au-dessus de la contrée environnante; si c'est une nation, elle dominera toutes les nations comme la tête domine le corps, afin d'être vue, non pas tant pour la gloire que pour l'utilité de ceux qui contemplent ce spectacle » (1). Cette nation qui domine révèle la pensée intime de Philon. C'est bien là qu'il veut en venir. Mais il n'entend pas arguer d'un privilège accordé à ceux de sa race par le choix exclusif de Dieu. Il raisonne d'une façon générale sur la supériorité du sage et le droit que sa vertu lui donne de commander. Il suffit ensuite, par une habile gradation, d'attribuer à une cité, puis à un peuple, ce que la philosophie accorde au sage particulier. Une autre métaphore lui rendra le même service : « la tête du genre humain, c'est l'homme vertueux ou le peuple vertueux; tous les autres sont comme des parties du corps animées par les puissances qui sont dans la tête et en haut » (2). Or il va sans dire que le peuple vertueux, c'est le peuple juif, celui qui n'est ni de la terre, ni du ciel, mais de Dieu même.

Aussi bien, avec la haute idée qu'il a de l'âme, Philon regarde l'individu lui-même comme un monde en abrégé, et c'est, — chose assez étrange, — à l'individu qu'il applique la notion du royaume de Dieu.

Après avoir résumé les biens extérieurs que nous pouvons dire messianiques : vaincre les ennemis, l'emporter dans la guerre, vivre en paix et jouir de l'abondance, richesse, honneurs, gloire, il revient sur un bien plus personnel à l'homme, la santé. Cette époque ne sera pas tellement surnaturelle qu'il n'y ait quelques maladies; mais elles seront ordonnées au bien de l'âme, et il semble qu'elles cesseront quand l'âme aura atteint la perfection. Car Dieu donne à une âme dont les puissances sont bien réglées un corps qui soit en harmonie avec elles, afin qu'elle puisse contempler en toute tranquillité. Alors, faisant allusion à un texte qui parlait d'Israël (3), Philon l'applique au sage et déclare que « c'est de lui que le prophète dit qu'il s'y promènera comme dans un royaume, car la pensée du sage est vraiment un royaume et la maison de Dieu » (4).

(1) *De praemiis*, XIX.
(2) *De praemiis*, XX.
(3) *Lév.* XXVI, 12 : καὶ ἐνπεριπατήσω ἐν ὑμῖν καὶ ἔσομαι ὑμῖν Θεὸς καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μου λαός.
(4) *De praemiis*, XX.

Israël est donc ici assimilé à un sage, comme les sages sont par excellence les Israélites. Il y avait dans la réalité quelques ombres à ce tableau. Plusieurs Israélites étaient infidèles à la Loi, quelques-uns même au culte d'un seul Dieu. Ils ne seraient pas non plus frustrés de la félicité promise aux justes, à la condition de faire pénitence.

C'est cet aspect de la question que présente le traité *De exsecrationibus*. Il commence par décrire les maux qui accompagnent le péché de ceux qui se sont laissés aller à l'idolâtrie, oubliant le culte du seul Dieu qu'ils avaient appris dès l'enfance. Mais s'ils se repentent, ils obtiendront le pardon. « Et (1) même s'ils se trouvaient aux extrémités de la terre, dans l'esclavage, auprès des ennemis qui les ont emmenés captifs, tous seront délivrés en un seul jour, comme à un signal, à cause de l'impression que causera sur leurs maîtres cette conversion soudaine à la vertu; car ils les laisseront aller, confus de commander à de meilleurs qu'eux-mêmes. Et (2) lorsqu'ils auront obtenu cette liberté inattendue, eux, qui naguère étaient dispersés dans la Grèce et les pays barbares, les îles et les continents, tendront d'un seul élan, chacun de son côté, vers le lieu désigné, guidés par une apparition plus divine qu'il n'est dans la nature humaine, invisible aux autres, manifeste seulement à ceux qui sont sauvés » (3).

M. Schürer (4) refuse de voir le Messie dans cette apparition surnaturelle; ce serait plutôt une colonne de feu comme à la sortie d'Égypte. Assurément le terme de Messie ne serait pas justifié; mais cette apparition qui dépasse les proportions de la nature humaine semble bien se présenter sous des traits humains; on dirait d'un ange qui se fait guide dans des conditions moins modestes que l'ange Raphaël dans Tobie. Ce qui est tout à fait surnaturel, c'est cette conversion générale au même moment; il faut évidemment supposer qu'elle suit quelque manifestation de la toute-puissance divine donnant le premier signal (5). La conversion est due tout d'abord à la bonté de Dieu, puis à l'intercession des ancêtres, dont les âmes supplient Dieu pour leurs fils et leurs filles; elle a pour terme de plaire à Dieu comme des fils à leur père.

(1) *De exsecrationibus*, VIII.

(2) *De exsecrationibus*, IX.

(3) ... ὁρμῇ μιᾷ πρὸς ἕνα συντενοῦσιν ἀλλαχόθεν ἄλλοι τὸν ἀποδειχθέντα χῶρον, ξεναγούμενοι πρός τινος θειοτέρας ἢ κατὰ φύσιν ἀνθρωπίνην ὄψεως, ἀδήλου μὲν ἑτέροις μόνοις δὲ τοῖς ἀνασῳζομένοις ἐμφανοῦς (*De exs.* IX; Cohn, 165).

(4) *Geschichte...*, II⁴, p. 602.

(5) Ce signal était une idée assez familière à Philon pour qu'il s'en servît dans une comparaison : καθάπερ οὖν ἀνθρώπους ἐν ἐσχατιαῖς ἀπῳκισμένους ῥᾳδίως <ἂν> ἑνὶ κελεύσματι συναγάγοι ὁ Θεὸς ἀπὸ περάτων εἰς ὅ τι ἂν θελήσῃ χωρίον (*De praemiis*, XIX; Cohn, 117).

« Lorsqu'ils seront arrivés, les villes naguère ruinées seront rebâties, le désert sera habité et la terre stérilisée deviendra fertile, de sorte que le bonheur des pères et des ancêtres paraîtra peu de chose au prix des biens inépuisables du présent; découlant de la grâce de Dieu comme de sources perpétuelles ils donneront à chacun en particulier et à tous en commun une richesse victorieuse de l'envie » (1). Les ennemis des nouveaux convertis seront vaincus.

Tous ces traits sont traditionnels quoique estompés. Il est impossible de regarder le messianisme de Philon comme un facteur important de sa doctrine, ni comme une création tout à fait originale. Cependant c'est bien lui. Il semble que, suivant sa coutume, il en a conservé les traits en les conciliant avec ses idées philosophiques et aussi avec les préjugés hellénistiques. Présenter le messianisme comme l'apanage de sa nation, comme une revanche politique ou sociale, comme un privilège dû à sa race, c'eût été s'exposer à provoquer plus de résistances que de sympathie. En apparence, Philon propose le bonheur rêvé comme la récompense des sages, de ceux qui pratiquent la loi naturelle et la vertu. Mais ceux-là se trouvent être des Juifs, à cause de l'excellence de la loi mosaïque qui est la règle de leurs actions. Comme d'autre part Philon accueillait très largement les prosélytes, il pouvait soutenir que la félicité à venir était promise et due à la seule vertu. Et cela était une conciliation qui dissimulait l'âpreté des revendications nationales. Le Messie personnel n'avait pas grand'chose à faire dans une conception stoïcienne, où chaque sage est roi.

Il y aurait eu une autre manière de rendre le messianisme sympathique aux Grecs. C'eût été de déclarer qu'il n'y avait plus ni Juifs, ni Grecs. Philon, demeuré Juif, et très Juif, malgré ses prétentions à une culture hellénistique, n'y a évidemment pas songé. Il aurait pu se rapprocher de saint Paul d'une autre manière. Le peuple juif était pour Philon, qui a sans doute emprunté cette pensée à l'Exode (2), un peuple de prêtres, chargé de prier pour tous les hommes, de détourner d'eux les maux et de leur obtenir les biens (3). Il y a plus. Le vêtement même du grand prêtre indiquait qu'il devait prier, non seulement pour le peuple mais encore pour tous les hommes, et non seulement pour tous les hommes, mais encore pour tout le monde et

(1) *De exsecrationibus*, XIX.

(2) *Ex.* XIX, 6 : ὑμεῖς δὲ ἔσεσθέ μοι βασίλειον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον.

(3) ... ἔθνους, ὅπερ ἔμελλεν ἐξ ἁπάντων τῶν ἄλλων ἱερᾶσθαι τὰς ὑπὲρ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων αἰεὶ ποιησόμενον εὐχὰς ὑπέρ τε κακῶν ἀποτροπῆς καὶ μετουσίας ἀγαθῶν (*De vit. Mos.* I, XXVII; Cohn, 149).

ses éléments, la terre, l'eau, l'air et le feu (1). Or il n'a pas soupçonné un seul instant que ce rôle de médiateur pût être un jour rempli par le Messie, parce que, philosophe-exégète, il était absorbé dans l'étude de la Loi, et comptait beaucoup plus sur elle que sur le Messie pour faire la conquête du monde. Tout cela est très significatif. Si la contribution de Philon à l'histoire des idées messianiques est mince, elle n'en a pas moins une portée considérable. Ce penseur, cet hellénisant, ce conciliateur et cet universaliste n'attribuait au Messie qu'un rôle militaire épisodique.

(1) Τῶν μὲν γὰρ ἄλλων οἱ ἱερεῖς ὑπὲρ οἰκείων καὶ φίλων καὶ πολιτῶν αὐτὸ μόνον εἰώθασι τάς τε εὐχὰς καὶ θυσίας ἐπιτελεῖν. Ὁ δὲ τῶν Ἰουδαίων ἀρχιερεὺς οὐ μόνον ὑπὲρ ἁπάντος ἀνθρώπων γένους, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῶν τῆς φύσεως μερῶν, γῆς, ὕδατος, ἀέρος καὶ πυρὸς τάς τε εὐχὰς καὶ τὰς εὐχαριστίας ποιεῖται (M. II, p. 227, d'après Bertholet, *l. l.*, p. 281, note 2).

DEUXIÈME PARTIE

L'APOCALYPTIQUE JUIVE

CHAPITRE PREMIER

GÉNÉRALITÉS SUR LES APOCALYPSES APOCRYPHES.

Il ne saurait être question ici ni d'une étude complète de toutes les apocalypses juives, ni d'un exposé détaillé de leurs doctrines. Le dépouillement des idées a été fait en dernier lieu par M. Volz (1), qui les a correctement rangées sous certaines rubriques. Notre sujet est plus étroit; nous nous attachons surtout à l'eschatologie et au messianisme des apocalypses. C'est le thème traité récemment par M. Baldensperger (2). Avant d'y entrer, il est nécessaire d'indiquer les sources; nous le ferons très brièvement pour ne pas insister sur certains points déjà souvent traités. Les apocalypses canoniques sont exclues de ce travail qui comprend le livre d'Hénoch (3), le livre des

(1) *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, dargestellt von Paul Volz, Tübingen, 1903.

(2) *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judenthums*, von W. Baldensperger, 3e éd. complètement revue, Strassburg, 1903.

(3) Charles, *The book of Enoch*, translated from Professor Dillmann's ethiopic text emended and revised in accordance with hitherto uncollated ethiopic MSS. and with the Gizeh and other greek and latin fragments which are here published in full, with introduction, notes, appendices and indices. Oxford, 1893. — Beer, *Das Buch Henoch*, traduit en allemand avec une introduction et des notes, dans *Die Pseudepigraphen des alten Testaments*, de Kautzsch, Tübingen, 1900. — *Das Buch Henoch*, dans l'édition de Berlin des auteurs grecs ecclésiastiques, texte grec édité par L. Radermacher; traduction en allemand du texte éthiopien par Joh. Flemming, Leipzig, 1901. — Fr. Martin, *Le livre d'Hénoch*, traduit sur le texte éthiopien, Paris, 1906. — Charles, *The ethiopic version of the book of Enoch* edited from twenty-three MSS. together with the fragmentary greek and latin versions, Oxford, 1906.

secrets d'Hénoch (1), le livre des Jubilés (2), quoiqu'il n'appartienne pas complètement au même genre, divers passages des Livres sibyllins (3), l'Assomption de Moïse (4), les Testaments des douze Patriarches (5), l'Apocalypse d'Esdras (6), appelée aussi le IV^e^ d'Esdras, l'Apocalypse de Baruch (7), l'Apocalypse d'Abraham (8). Notre but

(1) *Le livre des secrets d'Hénoch* ou *le livre slave d'Hénoch*, existe dans deux recensions, l'une plus longue (A) publiée par Popov en 1880 d'après un ms. écrit dans le dialecte du sud de la Russie, de 1679; l'autre (B) publiée par Novakovic en 1884, d'apres un ms. serbe du XVI^e^ s. Traduction anglaise de Morfill, commentée par Charles en 1896; allemande, de Bonwetsch : *Das slavische Henochbuch*, Berlin, 1896. Dans ce dernier ouvrage qui nous sert de base, les deux recensions sont publiées intégralement; pour la recension serbe, un ms. de Vienne, très semblable, a été consulté. Des fragments conservés dans des mss. slaves anciens sont pour l'ensemble conforme à B, qui est, selon nous, la recension la plus ancienne.

(2) Charles, *The book of Jubilees or the little Genesis*, London, 1902. Cet ouvrage écrit d'abord en hébreu a été traduit du grec, et c'est du grec que procède la version latine, qui comprend environ un tiers de l'ouvrage, et la version éthiopienne qui est complète, sauf peut-être des lacunes insignifiantes. Le texte latin a été publié par M^gr^ Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, 1861, t. I, fasc. 1, p. 15-62; édité ensuite par Rönsch, *das Buch der Jubiläen*, Leipzig, 1874. Le texte éthiopien est conservé dans quatre manuscrits : a) à Paris, b) au British Museum, c) à Tübingen, d) dans la collection de M. d'Abbadie. L'édition de Dillmann en 1859 est fondée sur *c*, *d*. Celle de Charles en 1895 sur les quatre mss. Traduction anglaise citée de Charles, allemande de Littmann dans les Apocryphes de Kautzsch, 1900. Il existe aussi un fragment syriaque (Ceriani, *Mon. sac.*, 1861, II, fac. 1, p. 9-10) contenant les noms des femmes des patriarches, mais l'existence d'une version totale n'est pas prouvée.

(3) *Die Oracula sibyllina*, bearbeitet im Auftrage der Kirchenväter Commission... von Dr. Joh. Geffcken, Leipzig, 1902. — Geffcken, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula sibyllina;* cf. Bousset, dans Zeitschrift für die neut. Wissenschaft, 1902, p. 23 ss.; Schürer, *Theol. Literaturzeitung*, 1903, p. 629 ss., *RB.*, 1904, p. 627 ss. Il faut toujours consulter Alexandre, *Oracula sibyllina*, volumen alterum (contenant les *excursus*), Paris, 1856.

(4) Sur l'*Assumptio Mosis*, cf. *RB.*, 1905, p. 481-486.

(5) Les Testaments des douze Patriarches existent en grec. Des mss. existants quatre sont utilisés dans Sinker, *Testamenta XII Patriarcharum*, ad fidem codicis Cantabrigiensis edita, accedunt lectiones cod. Oxoniensis, Cambridge, 1869; et *Appendix* containing a collection of the Roman and Pathmos mss. and bibliographical notes, Cambridge, 1879. — Il existe une recension arménienne plus courte dont les variantes ont été signalées par M. Conybeare, *Jewish Quarterly Review*, 1893, p. 375-398; 1896, p. 260-268 et 471-485. Un testament de Nephtali existe en hébreu dans la Chronique de Jerachmeël; cf. *Apocryphen* de Kautzsch, II, p. 458 ss. L'ouvrage capital est maintenant celui de M. Charles, *The greek versions of the testaments of the twelve Patriarchs* edited from nine mss. together with the variants of the armenian and slavonic versions and some hebrew fragments by R. H. Charles, Oxford, Clarendon Press, 1908 et *The testaments of the twelve Patriarchs*, translated from the editors' greek text, and edited, with introduction, notes and indices, by R. H. Charles, London, Black, 1908.

(6) Sur *Esdras*, cf. *RB.*, 1905, p. 486-501. Le texte latin est cité d'après Bensly, *The fourth book of Ezra*, Cambridge, 1895. — Cf. Léon Vaganay, *Le problème eschatologique dans le IV^e^ livre d'Esdras*, Paris, 1906.

(7) Sur l'*Apocalypse de Baruch*, cf. *RB.*, 1905, p. 501-511. Nous la citons en latin d'après la traduction sur le syriaque de Fritzsche, *Libri apocryphi veteris testamenti...* Lipsiae, 1871.

(8) Sur l'*Apocalypse d'Abraham*, cf. *RB.*, 1905, p. 511-514.

est moins d'être complet que de saisir, s'il se peut, les grandes lignes de cette littérature étrange, et de suivre son développement et ses transformations.

C'est une tâche délicate que de mettre un peu d'ordre dans ce chaos, au risque de sacrifier mainte nuance à la nécessité d'aboutir à des idées générales, tâche nécessaire cependant à cause de l'importance extrême — disons tout de suite disproportionnée — que l'on attache aujourd'hui à ces produits d'un temps à la fois agité et épuisé par la fièvre. Au surplus le lecteur qui aurait eu le courage de les lire et de les relire pourra se dispenser de nous suivre, car il aura recueilli certainement de cette lecture l'impression que nous voudrions communiquer, d'un gigantesque effort dans le vide, ou d'un rêve ennuyeux, avec quelques éclairs de bon sens dans le cauchemar d'un malade, et parfois de réelles beautés (1), avec un accent religieux, et plus encore nationaliste, sincère et passionné.

L'apocalyptique a fleuri d'environ 160 av. J.-C. à 120 après. Nous avons à nous demander en quoi elle consiste comme genre littéraire, quelles sont ses doctrines, surtout en ce qui regarde les fins dernières et le Messie, dans quel sens elle a évolué et quelle a pu être son influence.

I. — GENRE LITTÉRAIRE DES APOCALYPSES.

Le genre littéraire des apocalypses a un lien étroit avec les doctrines qu'elles mettent en œuvre; il faut cependant l'étudier à part; c'est le bien propre des voyants, tandis que leurs doctrines sont très souvent le fait de tout le monde. Omettre cette distinction, c'est introduire dès le début une confusion irrémédiable dans une matière déjà si enchevêtrée.

Avant tout l'apocalypse regarde l'avenir, et surtout l'avenir des derniers jours. C'est en cela qu'elle se rattache à la prophétie et qu'elle s'en distingue. L'antique prophétie, compagne des destinées d'Israël, n'était pas demeurée toujours la même. Elle avait atteint avec Isaïe le moment décisif où les énergies de l'action avaient pris corps dans une admirable création littéraire. Isaïe flagelle les ivrognes d'Éphraïm (2), accable de ses sarcasmes Sobna, le maître de chambre (3), oppose au doute d'Achaz la solidité des promesses de Dieu (4).

(1) Surtout dans IV Esdras qui est vraiment à part.
(2) *Is.* XXVIII.
(3) *Is.* XXII, 15-25.
(4) *Is.* VII ss.

On le voit circuler dans Jérusalem, annonçant par son costume le destin de l'Égypte menacée par le Tartan de Sargon (1); il menace, il détourne, il persuade; et cependant cet orateur énergique, orateur presque dans le sens d'homme politique, comme on l'était à Athènes, de Périclès à Démosthène, est encore ce que nous nommons un Prophète, car il a toujours devant les yeux l'avenir, tel que Dieu le réalisera certainement à son heure. Pour tous les prophètes d'action, le salut, promis par Dieu, entrevu par eux et annoncé au peuple, était toujours dans la perspective des événements auxquels ils prenaient part.

Après le retour de la captivité, après Aggée et Zacharie, les lointains de l'avenir apparurent de plus en plus comme cachés dans les secrets de Dieu. Les Assyriens et les Chaldéens avaient servi de fléaux de Dieu et d'instruments de sa justice; Cyrus avait été, de la même manière, un Sauveur élu par Dieu. Mais après cela on ne voit plus les ennemis occuper sous leur nom propre les premiers plans de l'horizon prophétique. Les espérances se rattachent vaguement à la fin des temps, ou, plus vaguement encore, à ce temps-là, à ce jour-là, au jour choisi par Dieu, au jour de Dieu...

Et, peu à peu, le rôle actif du prophète diminue. Les faux prophètes avaient fatigué la nation par leurs assurances précises d'événements qui ne se réalisaient jamais. Le prophétisme avait rempli ses destinées. On ne vit plus paraître de prophètes. On savait bien que Dieu se réservait d'en envoyer encore. On attendait un prophète qui fût reconnu et authentique (2), mais personne n'osait plus en revêtir le manteau.

On peut lire dans Zacharie à quel traitement se serait exposé celui qui aurait osé assumer le rôle des Isaïe et des Jérémie (3).

Pendant le gouvernement des Perses, et durant la première période de l'hellénisme, sous le joug assez léger des Ptolémées, la prophétie demeura muette. Durant la persécution d'Antiochus Épiphane, elle n'était plus là pour soutenir la lutte contre les influences étrangères, quelquefois secondées par le sacerdoce; et cependant les nécessités du temps étaient pressantes; il fallait réveiller les âmes, les secouer par la crainte du jugement, les animer par une grande espérance. Or cet espoir était celui de l'ancien Israël, annoncé par les prophètes. Emprunter les traits d'un de ces hommes de Dieu qui avaient laissé un souvenir impérissable, qu'on se représentait volontiers comme

(1) *Is.* xx.
(2) I *Mac.* xiv, 41.
(3) *Zach.* xiii, 2 ss.

admis de leur vivant, ou après leur mort, à la connaissance des mystères divins, assurait un double avantage : l'autorité de leur nom d'abord, et la garantie qu'offrirait pour l'avenir la réalisation déjà accomplie des prophéties qu'on leur prêtait.

Le premier caractère extérieur de la littérature nouvelle est donc la pseudonymie. Celui qui est censé parler est un ancien, Noé, Hénoch, Abraham, Moïse, Baruch, Esdras, voire une de ces femmes que les Grecs regardaient comme inspirées, la Sibylle. Hénoch était le type de ces apôtres de l'au-delà. A la veille du déluge, ce grand jugement qui avait frappé l'humanité primitive, il avait été enlevé pour continuer à vivre auprès de Dieu. Il était naturel de mettre dans sa bouche les plus graves avertissements et d'attendre de lui la révélation des mystères célestes. Aussi toute une littérature s'est réclamée de son nom. C'est probablement par lui qu'on commença, sauf à remonter ensuite jusqu'à Adam et à descendre jusqu'à Esdras; il est le héraut du jugement et de Dieu.

Quel que soit le confident de Dieu, il reçoit une révélation; c'est le nom même d'apocalypse qui caractérise ce genre. Et cela encore est une transformation de l'ancien prophétisme. Les visions ne lui étaient pas étrangères. Isaïe avait vu Dieu entouré de Séraphins (1); Amos, Jérémie, Zacharie avaient assisté à des spectacles surnaturels qui étaient des symboles. Un objet apparaissait au prophète; il lui était montré par Dieu, en même temps que le sens de l'apparition lui était révélé. Manifesté d'une façon surnaturelle, cet objet appartenait cependant à la nature : c'était une branche d'amandier (2), une chaudière (3), un cordeau de maçon (4), des chevaux de diverses couleurs (5). Tout cela est fort simple et de la vie quotidienne; c'est dans le Temple qu'Isaïe a vu Dieu.

La nouvelle école s'élève plus haut; elle ne demande pas à Dieu de descendre et préfère monter chez lui pour voir de près ses mystères.

Or comment pénétrer jusqu'au ciel et en sonder les secrets sans une révélation très particulière? Et comme les choses du ciel doivent être éblouissantes et bien plus belles que celles d'ici-bas, il faut donc, pour les décrire, recourir à des comparaisons, à des images fort imparfaites, qui obligent sans cesse l'auteur à protester de leur insuffisance : c'est *comme* un homme, *comme* un feu, *comme* de la neige, etc. (6).

(1) *Is.* VI.
(2) *Jér.* I, 11.
(3) *Jér.* I, 13.
(4) *Amos*, VII, 7.
(5) *Zach.* I, 8 ss.
(6) On entend assez l'imperfection littéraire de ce procédé; le vrai poète emploie des

On s'explique assez l'impuissance du voyant, accablé par la sublimité de ce qu'il contemple. Ce qui est moins naturel, et cependant très logique, c'est que la même condition, révélation et symbolisme, s'imposait pour le passé.

Hénoch, qui racontait toute l'histoire des Israélites, était censé l'avoir connue par révélation. D'autre part, il ne pouvait cependant réciter les faits comme ils étaient dans les histoires. La disproportion eût été trop grande entre les deux parties de son horizon prophétique, celle qui était déjà passée au temps de l'auteur réel, et celle qui était encore cachée dans l'avenir. Le symbolisme qui était le langage approprié pour le thème futur et céleste, s'imposait donc aussi pour le passé, et même pour le présent. C'était comme la condition du genre; ainsi tout s'harmonisait et l'avenir semblait sortir des données du passé. L'esprit du lecteur qui s'ingéniait à reconnaître des histoires connues dans les subtiles images dont il suivait le développement croyait en deviner la suite sans trop de peine; le point de suture — le présent — contenait en germe les solutions prédestinées. Ainsi les allégories des divers animaux ou des semaines dans Hénoch, de l'aigle dans Esdras, de l'arbre dans Baruch.

Comme il ne s'agissait plus d'une vision rapide, suggérant un sens précis, mais de tout l'enchaînement des faits, le symbolisme succombait à la tâche. La même comparaison est obligée de se plier à des circonstances diverses, de se transformer pour exprimer des sens nouveaux; cela ne se peut sans violence et sans bizarrerie. D'autres fois les images se succèdent, toujours plus étranges, pour exprimer l'inexprimable; et, pour graduer l'horreur croissante des catastrophes, on aboutit à des exagérations qui ne font plus aucune impression, tant elles sortent de la réalité.

Le passé et l'avenir envisagés sous une même perspective, dessinés par les mêmes symboles, sous l'aspect de choses révélées d'une façon surnaturelle, ce n'est plus l'enchaînement des faits naturels ou volontaires, c'est le spectacle des œuvres de Dieu. Ce n'est pas que la causalité divine soit plus intime et plus profonde dans l'Apocalypse que dans la Prophétie; elle y est pour ainsi dire étalée, exprimée par des ressorts extérieurs plutôt que pénétrée dans son énergie secrète. Le roi d'Assyrie n'était, pour Isaïe, qu'un instrument mis en branle par Dieu : telle une hache ou une scie dans la main de l'ouvrier (1).

images, non des comparaisons, à moins que la comparaison ne soit un petit tableau en elle-même.

(1) *Is.* x, 15.

On ne pouvait exprimer plus fortement l'intensité de l'action divine. Mais enfin c'était lui, le roi, qui prenait les villes. D'après Baruch, ce sont les anges qui ont détruit Jérusalem et non les Chaldéens (1). Les hommes ne sont donc plus que des marionnettes; le public peut s'y tromper; le voyant aperçoit les fils qui font mouvoir les personnages et parfois même ceux qui les tiennent.

C'est ce qu'on a nommé le déterminisme de l'apocalyptique. A vrai dire, il n'est jamais absolu au point de nier la liberté humaine, car nos voyants sont très soucieux au contraire de marquer les responsabilités. Il suffit cependant pour donner à l'histoire, — cette histoire qui n'est plus qu'une vision de l'avenir, — l'aspect d'une machinerie qui se déroulerait suivant un plan convenu. De là aussi les tournures passives qui sont un des traits de ce style. Les choses sont faites, plutôt qu'elles ne se font, par des agents invisibles et presque impersonnels; malgré sa claire vue, l'auteur ne peut pas toujours démêler tous les ressorts de la mécanique divine; il ne peut que constater son fonctionnement sans distinguer toujours ceux qui la mettent en branle. « Les livres furent ouverts »,... « son nom fut nommé »,... « des cordes furent données » (2)... Aussi le voyant a-t-il constamment besoin d'être assisté pour comprendre la raison des choses. Les images sont équivoques, les acteurs ne parlent pas; il faut qu'un ange se trouve là à point nommé pour donner un sens à cette représentation muette. Les anges sont à la fois acteurs et exégètes, exégètes des causes surnaturelles, même lorsqu'ils expliquent le cours des astres (3). Tout se succède dans ce cinématographe, sauf la nature toute pure, qui n'apparaît jamais.

C'est décidément, répétons-le, un spectacle. Or il est d'un sage impresario de préparer d'avance tous les décors et d'avoir tous les figurants sous la main. Faut-il s'étonner que les principaux acteurs et les principales pièces du drame eschatologique soient déjà censés existants au temps du voyant, cachés derrière la scène, dans les conseils de Dieu? Ils sont donc préexistants par rapport au moment où ils joueront leur rôle, mais le voyant n'est-il pas censé voir se dérouler dans l'avenir des événements déjà passés? Qu'importe le passé, le présent et l'avenir pour celui qui contemple tout dans la détermination divine? Le Messie et la Jérusalem nouvelle sont présents à la

(1) *Apoc. Baruch*, VII, 1 : *Et post haec audivi angelum dicentem angelis qui tenebant lampades : diruite ergo et subvertite muros eius usque ad fundamenta, ne glorientur hostes et dicant : nos subvertimus murum Sion, et incendimus locum Dei fortis.*

(2) *Hénoch éth.* XLVII, 3; XLVIII, 3; LXI, 1.

(3) Uriel montre à Hénoch ceux qui guident les étoiles (*Hén.* LXXX, 1).

pensée de Dieu, il peut les montrer à ses fidèles. Quand ils les auront vus, leur foi sera plus ferme, ou plutôt ne sera plus une foi, mais une claire vue. Il n'est pas besoin de supposer ici une influence des Idées de Platon. Les Idées ont une existence idéale plus stable et plus réelle en elle-même que leur existence phénoménale, mais cette existence garde dans Platon quelque chose d'abstrait; ce sont bien des Idées. Au contraire les objets préexistants des Apocalypses, du moins avant que ce concept ait été généralisé et peut-être spiritualisé, la Jérusalem nouvelle et le Messie, sont entrevus sous des contours très concrets. Ils sont encore noyés dans un vague que l'auteur ne peut éclaircir, mais son intention est de les présenter comme tout le reste, comme des images vues. Lorsque le passé n'est plus qu'un tableau symbolique, l'avenir peut bien être représenté comme présent. Ni le passé n'est tout à fait l'histoire, ni l'avenir n'est tout à fait inexistant. Tandis que dans l'évolution naturelle, toutes choses vont du germe au plein épanouissement, puis à la mort, ici tout vit en même temps, le passé est encore à venir, et l'avenir existe déjà.

Il est cependant un trait de l'apocalypse qu'on pourrait être tenté d'expliquer par une influence étrangère. Les stoïciens avaient imaginé de longues périodes après lesquelles le monde, développé à l'extérieur, puis replié sur lui-même et consumé par le feu, recommencerait selon les mêmes voies le cours de ses destinées. Est-ce de là que vient un des principes premiers de l'apocalypse : la fin comme le commencement (1)? On admettait en effet une sorte de symétrie entre la création du monde et son renouvellement. La grande crise messianique devait être une naissance nouvelle ou palingénésie; tout devait se reproduire dans le même ordre ou dans un ordre inverse, mais avec une exacte correspondance. Est-ce le thème stoïcien transposé? Cela est peu vraisemblable. L'inspiration des apocalypses a une autre source. La nature ne les intéresse que comme une dépendance de l'ordre moral. Si les animaux doivent cesser de nuire, si la paix doit régner dans la nature, au temps du Messie comme au temps d'Adam, c'est parce que l'innocence des temps messianiques l'emportera sur l'innocence primitive. Et ce tableau avait été déjà tracé par l'ancienne prophétie (2). L'apocalyptique ajoutera des traits nouveaux, ramenés au thème moral et religieux, avec son affectation spéciale de mettre en relief le grand acteur. Dès lors le dé-

(1) *Épître de Barnabé*, VI, 13 : Λέγει δὲ κύριος· Ἰδοὺ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα. On ignore à quoi se réfère l'auteur. Ce qui ressemble le plus à ce dicton est le mot cité par Hésychius : τοῦτο πύθιον· τοῦτο πρῶτον καὶ ἔσχατον.

(2) *Is.* XI, 6-10.

nouement est comme une péripétie suprême; il manifeste la sagesse et la puissance de celui qui a tout ordonné : le drame qui a eu pour premier théâtre l'Éden doit se terminer sous des cieux nouveaux et sur la terre nouvelle.

A considérer ainsi le passé et l'avenir comme présents dans une image qui se déroule, l'auteur s'interdisait d'insister sur le présent, court moment qui n'était qu'un point du tableau. Il n'y pouvait faire que des allusions voilées, pour ne pas trop se découvrir. Toute incursion dans le domaine des faits réels, toute invective trop caractérisée, toute allusion trop claire, l'auraient obligé à poser son masque. On ne peut pas être à la fois entre ciel et terre et jouer un rôle actif parmi les siens. L'inspiration divine et leur génie ont bien servi Daniel et saint Jean. Le caractère pratique et le but religieux immédiat de ces admirables apocalypses éclatent en dépit du genre et leur donnent une valeur de vie. Aussi peut-on assez facilement reconnaître dans quelles circonstances ont vécu leurs auteurs. Il en sera ainsi d'Esdras, la plus belle apocalypse après ces deux chefs-d'œuvre, et en partie ainsi de Baruch, conçu sur le même thème (1). Dans les autres cas, il est extrêmement difficile, quelquefois impossible de savoir quand les auteurs ont vécu, et quels événements ils visent. Le mystère qu'ils s'étaient imposé les couvre encore.

Le dernier terme de toutes ces cachotteries devait être une théorie formelle de l'apocalypse apocryphe. La façon dont Esdras l'expose est bien connue (2). Mais comment des livres, composés depuis des siècles, étaient-ils parvenus aux mains de celui qui les produirait en public? Les anges veilleraient sur eux et sauraient, au moment opportun, les révéler à un dépositaire sûr — l'auteur lui-même! — chargé de les montrer à « des hommes fidèles, et qui me sont agréables, et qui ne prononcent pas mon nom en vain, dit le Seigneur (3) ». Le livre du voyant, fût-il antédiluvien, était donc communiqué, en grand mystère, à un cénacle d'hommes choisis, faisant partie du même groupe et partageant les mêmes espérances, crédule ou complice; il s'adressait à des initiés.

(1) La prise de Jérusalem ayant eu lieu une première fois sous Nabuchodonosor, les auteurs pouvaient faire allusion à la ruine sous Titus sans renoncer à la pseudonymie.

(2) IV *Esdras*, XIV, 45 ss. Esdras réécrit tous les livres sous l'inspiration divine; les premiers, connus de tous comme canoniques, sont livrés au public, les autres réservés : *priora quae scripsisti in palam pone, et legant digni et indigni; Novissimos autem LXX conservabis, ut tradas eos sapientibus de populo tuo : In his enim est vena intellectus et sapientiae fons et scientiae flumen.* Les apocryphes sont donc supérieurs aux canoniques!

(3) *Hénoch slave*, texte A, XXXV, 3.

Pouvait-on, par ce procédé, enseigner des choses bien nouvelles? Il fallait, en tout cas, les corroborer d'une doctrine reçue et même d'une imagerie traditionnelle.

C'est une erreur très répandue, mais une erreur quand même, de se représenter l'apocalyptique comme l'explosion d'un système nouveau. En effet, même lorsqu'ils se mêlent de science, nos auteurs sont aux antipodes de la nature et de l'observation. Le livre d'Hénoch contient toute une partie destinée à expliquer le système du monde (1). Il faut être très indulgent pour y voir avec M. Martin « un précieux témoin des premiers essais de construction scientifique (2) ». Rien de plus touchant que ces premières tentatives, balbutiement de la science si l'on veut, pourvu qu'elles contiennent un germe de progrès par une analyse attentive, ou même par le simple enregistrement consciencieux des faits. Mais le livre astronomique d'Hénoch est tout autre chose, et plutôt, comme M. Martin lui-même l'a très bien vu, le résidu des traditions hétérogènes de l'Orient ancien, un amalgame de traditions populaires mises au service du calendrier lunaire orthodoxe. Et c'est l'époque où déjà Ératosthène avait fondé la géographie scientifique, et où Hipparque découvrait la précession des équinoxes et mesurait presque exactement la distance de la terre à la lune (3). On n'en demandait pas tant à un Juif; mais ici encore il faut constater combien l'apocalyptique est loin des réalités et de la vie.

Volontiers on imagine ces voyants comme emportés par leur fantaisie, cédant sans doute trop facilement à ses élans déréglés, mais, à cause de cela même, originaux et neufs. Rien de plus faux, et c'est à peine si quelques combinaisons sont leur œuvre. Quand ils sortent de la tradition, ils sont rarement heureux. S'ils s'éloignent de la nature, ce n'est pas pour s'abandonner à l'inspiration d'un rêve créateur, c'est pour consulter les livres. Ces visionnaires sont les plus livresques des hommes. Il nous est facile de reconnaître, en comparant, par exemple, Hénoch à la Bible, à quel point ils sont dépourvus d'invention, jusque dans le choix des expressions (4). Il nous est

(1) LXXII-LXXXII.

(2) *Le livre d'Hénoch*, p. XXIV.

(3) Hipparque a fait ses observations de 161 à 120 av. J.-C. Le livre astronomique d'Hénoch est probablement antérieur à 135.

(4) C'est ce que M. Martin a très bien reconnu : « *Le Livre d'Hénoch* tout entier témoigne d'une profonde connaissance de l'Ancien Testament. Il suffit de jeter un coup d'œil sur la table des textes qui termine ce volume, pour comprendre à quel point ses auteurs se sont inspirés de toutes ses parties, depuis les premiers chapitres de la Genèse jusqu'aux derniers prophètes et aux livres sapientiaux, et surtout d'Isaïe et de Daniel » (*Le livre d'Hénoch*, p. c). M. Auguste Sabatier n'a pas exagéré en écrivant que « l'apocalypse est à la prophétie

bien permis de supposer qu'ils ont consulté d'autres livres, aujourd'hui perdus, qui auraient poursuivi le développement des idées cosmogoniques de la Bible.

Le style devait être en harmonie avec ces conditions du genre. On ne peut guère le comparer qu'au style révolutionnaire, singulier mélange d'enthousiasme pour les temps nouveaux et de citations pédantes, passionné, convulsif, enivré, dirait Platon, du vin pur de la liberté, et hérissé d'allusions classiques à l'histoire des Grecs et des Romains. Encore le monde nouveau des sans-culottes était-il déjà commencé; celui des apocalypses devait descendre du ciel. Le voyant veut être sublime, puisque son sujet l'exige, et il n'est souvent qu'emphatique ou érudit. Il y a de tout dans ce style, sauf le naturel et la simplicité. Il n'est tout à fait sincère que lorsque l'homme se découvre sous le voyant, ému de sentiments vrais : la haine, souvent atroce, de ses ennemis, une ardente sympathie pour ses compatriotes malheureux, l'anxiété d'une foi qui veut demeurer inébranlable; parfois même, mais seulement dans l'apocalypse d'Esdras, il atteint à une vraie beauté, lorsque, au lieu de décrire froidement les choses du ciel, il s'arrête, frémissant d'angoisse, devant le mystère insondable du mal. En lisant les apostrophes enflammées du Coran, on croit entendre l'écho de certains apocryphes : rien n'est plus éloigné de la simplicité touchante des Évangiles.

Parmi les grandiloquences du style apocalyptique, celle peut-être qui nous frappe le plus, qui nous transporte dans une sphère absolument merveilleuse et surnaturelle, parce que nous ne sommes pas habitués à ces figures, c'est l'emphase qui associe la nature inanimée aux événements de l'histoire. Et quand nous disons la nature inanimée, nous nous plaçons encore à notre propre point de vue, car l'origine première de ces métaphores remonte à un temps où on la croyait au contraire animée et susceptible des mêmes émotions que les hommes. C'est surtout le monde céleste, le ciel, le soleil, la lune et les étoiles, qui sont mis en branle dans des circonstances qui ne sont pas toujours le craquement dernier du monde et son renouvellement.

Ces manières de parler se trouvaient déjà dans la Bible. A propos de la prise de Babylone par les Mèdes, on lit dans Isaïe :

ce que la Michna est à la Thora ». Il a dit aussi très justement : « C'est l'idée abstraite qui toujours crée l'image. Celle-ci n'est grotesque qu'au point de vue de l'art plastique. Jugée du point de vue rationnel où elle a été composée, elle est ingénieuse comme une allégorie soutenue. Vous vous croyiez emportés dans le domaine de la poésie féerique; vous n'êtes que dans celui de l'abstraction historique » (*L'apocalypse juive et la philosophie de l'histoire,* dans la *Revue des ét. juives,* t. XL, p. LXV-LXXXVI).

Voici le jour de Iahvé qui vient,
cruel avec colère et fureur ardente,
Pour changer la terre en désert,
pour y exterminer les pécheurs.
Les astres des cieux et leurs constellations
ne feront plus briller leur lumière;
Le soleil s'obscurcira à son lever,
et la lune ne fera plus luire sa lumière (1).

Dans le jugement qui doit s'exercer sur Édom, le même recueil met en scène tous les peuples et toute la nature, comme si le châtiment d'Édom était en raccourci l'image du jugement universel :

Toute l'armée des cieux se désagrégera,
les cieux seront roulés comme un livre,
Et toute leur armée tombera,
comme tombent les feuilles de la vigne,
comme tombent celles du figuier.
Car mon glaive dans les cieux s'est enivré;
voici qu'il descend sur Édom (2)...

Même procédé dans Jérémie, à propos des malheurs qui menacent Juda et Jérusalem :

Je regarde la terre, et c'est le chaos primitif, les cieux, et ils ne donnent plus de lumière; je regarde les montagnes, et elles sont ébranlées, et toutes les collines sont culbutées (3).

Dans Ézéchiel, tout le ciel porte le deuil de la ruine de l'Égypte (4).
Dans Joël, et devant une invasion de sauterelles :

La terre tremble, le ciel s'agite, le soleil et la lune sont obscurcis, et les étoiles ont éteint leur éclat (5).

Le dernier exemple est peut-être le plus caractéristique. Après cela il est tout naturel que les collines bondissent comme des agneaux, quand le Seigneur viendra réaliser ses merveilles.

Ce serait évidemment un très lourd contresens que de prendre à la lettre ces fortes images. Ce serait méconnaître le style de la Bible, dont les apocalypses s'inspirent le plus souvent, et à laquelle elles empruntent le canevas de leurs descriptions. Ce serait même méconnaître les habitudes du monde ancien, car les Grecs eux-mêmes, en dépit

(1) *Is.* XIII, 9-10. Traduction Condamin.
(2) *Is.* XXXIV, 4-6. Traduction Condamin.
(3) *Jér.* V, 23, 24.
(4) *Ez.* XXXII, 7-8.
(5) *Joël*, II, 10. Traduction van Hoonacker.

de leurs tendances au rationalisme, ont associé la nature et spécialement le ciel, aux scènes qui se jouaient sur la terre, et cette tradition n'a jamais été tout à fait interrompue.

En voici quelques exemples qu'on a rencontrés tout à fait par hasard.

Lorsque le devin Théoclymène pressent la mort des prétendants à la main de Pénélope, il s'écrie :

L'antichambre et la salle sont pleines de fantômes, entraînés dans l'obscurité vers l'Érèbe; le soleil au ciel périt, et d'affreuses ténèbres se précipitent (1).

Ce sont les nuées elles-mêmes qui expriment leur émotion dans Aristophane :

Ensuite lorsque vous avez pris pour général le corroyeur paphlagonien, ennemi des dieux, nous avons froncé les sourcils, et nous avons fait des signes terribles; le tonnerre a crevé avec des éclairs; la lune a quitté ses voies; le soleil, retirant aussitôt à lui sa mèche de lampe, a déclaré qu'il ne brillerait pas pour vous, si Cléon était général (2).

Assurément ce ton léger contraste avec l'émotion intense des prophètes ou des voyants d'apocalypses, mais il n'en est que plus caractéristique.

La mort de César, comme l'antique festin de Thyeste, était un événement bien capable de contraindre le soleil à se détourner avec indignation, ainsi qu'Antoine l'affirme dans Josèphe (3).

On trouverait sans doute des exemples très nombreux de ce style chez les anciens. Ce qui est plus étonnant, c'est qu'il se soit perpétué dans les clichés des inscriptions funéraires :

Cette journée fut une calamité; ce fut un jour de malheur et d'oppression, jour de ténèbres et d'obscurité, jour de nuage et de brouillard, jour où les cieux et leurs luminaires furent obscurcis, où ils se sont revêtus d'un cilice. Les étoiles ont pris le deuil; les collines ont fléchi, tout Israël a été effrayé (4).

S'il ne s'agit pas ici du jugement dernier, n'est-ce pas du moins une allusion à la ruine de Jérusalem? Point; il s'agit de la mort du rabbin Isaac Alfasi, le 12 mai 1103, et l'épitaphe est en prose.

(1) *Odyssée*, XX, 355 ss. εἰδώλων δὲ πλέον πρόθυρον, πλείη δὲ καὶ αὐλὴ
ἰεμένων Ἐρεβόσδε ὑπὸ ζόφον· ἠέλιος δὲ
οὐρανοῦ ἐξαπόλωλε, κακὴ δ' ἐπιδέδρομεν ἀχλύς.

(2) *Nuées*, 581 ss.

(3) *Ant.* XIV, XII, 3.

(4) *Nouvelles archives des missions...*, t. XIV, fasc. III. Rapport sur les inscriptions hébraïques de l'Espagne, par M. Moïse Schwab, p. 258.

Le décès de rabbi Yôna (26 juillet 1257) ne fut pas moins calamiteux :

> Fils de Sion, devant cette stèle, pleurez le soleil enfoui sous la poussière de la terre ; le firmament s'est revêtu d'obscurité, les constellations sont honteuses ; la lune rougit, au jour où a été ensevelie la gloire de la loi, son diadème (1).

Les modernes, eux, ont trouvé du plaisir à se plaindre de l'insensibilité de la nature, témoin indifférent de nos joies et de nos douleurs : le Lac de Lamartine, la Tristesse d'Olympio de Victor Hugo, un Jour simple de M. Fernand Gregh. Ce n'est pas une raison pour méconnaître une manière bien différente, qui fut celle de l'antiquité, et spécialement des Sémites palestiniens. Et cette appréciation d'un genre littéraire disparu (2) est tout à fait nécessaire pour l'intelligence des apocalypses et même des passages apocalyptiques du Nouveau Testament.

II. — DOCTRINES GÉNÉRALES DE L'APOCALYPTIQUE.

Incontestablement l'apocalyptique est un genre littéraire distinct, dont on peut analyser les conditions et qui a son originalité propre. Peut-on aussi la considérer comme constituant un corps de doctrines originales et homogènes? Est-ce l'œuvre d'une école de philosophie religieuse, ou un simple cadre, comme le dialogue philosophique qui se prête indifféremment à toutes les thèses? On pourrait aussi concevoir une sorte de moyen terme. Il est tel genre littéraire qui impose à celui qui le choisit une tournure d'esprit particulière, ou plutôt, celui qui le choisit est déjà porté à voir les choses sous un certain angle. Telle la satire. On n'attend pas d'elle un jugement impartial sur le bien et le mal à une époque donnée, mais plutôt une charge vigoureuse contre les vices du temps. Chacun cependant poursuivra son propre idéal en les flagellant.

Il en est ainsi de l'apocalypse. Chaque auteur avait ses doctrines particulières, et, même dans sa conception de l'avenir, il subissait l'influence de son temps; mais le choix qu'il faisait du genre apocalyptique indiquait à lui seul les préoccupations qui dominaient sa pensée. Il avait renoncé à l'action pratique pour chercher son refuge dans l'au-delà, un au-delà qui n'était pas toujours le même que celui d'un

(1) Même endroit, p. 300.

(2) On lit dans un roman de M. Éd. Rod, auteur dont les descriptions sont assez sobres et à propos d'un chagrin d'amour : « Valentin se mit à trembler de tous ses membres : le monde s'arrêtait, le soleil s'éteignit » (*Revue des Deux-Mondes*, août 1895, p. 490).

autre voyant. La ressemblance la plus étroite dans le thème, et même dans les images, n'implique naturellement pas la communion des idées.

On peut donc parler des doctrines de l'apocalyptique, non de sa doctrine. Ces doctrines sont celles du temps, appliquées à l'avenir, et on peut même se demander si les apocalypses ont mis en circulation une seule idée vraiment nouvelle, ou si elles se sont contentées de combinaisons.

Il ne faut rien exagérer; toutefois l'analyse est beaucoup moins simple que certains savants ne semblent le croire.

D'après M. Baldensperger, — un théologien protestant qui s'est beaucoup occupé de l'apocalyptique, — elle n'est ni la continuation, ni la transformation de la prophétie, ni une nouvelle interprétation des prophéties non accomplies. Ce serait plutôt « l'attente messianique détachée de l'idéal terrestre politique et élevée à l'ordre surnaturel » (1).

Cette antithèse posée, il est facile de la développer dans le détail. On dessinerait deux tableaux, celui de la prophétie et celui des apocalypses, dont le second serait comme l'agrandissement et la transfiguration de l'autre.

Le héros de l'ancienne prophétie est Israël, et le thème du messianisme, sa délivrance des ennemis qui l'ont subjugué. Ces ennemis seront anéantis par le jugement de Iahvé qui rassemblera son peuple dispersé et lui fera goûter, dans la Terre Sainte, à Jérusalem, auprès du Temple, plus glorieux que jamais, un bonheur éternel. Le Messie sera l'agent de toutes ces merveilles.

Dans l'apocalyptique, on verrait au premier rang l'homme, placé dans le Cosmos pour pratiquer la vertu. Les ennemis des gens pieux sont les méchants. Le jugement de Dieu s'exercera sur le monde en faveur des justes qui jouiront de l'immortalité et de la résurrection. Les biens de l'au-delà sont promis non plus dans Jérusalem, mais dans le Ciel.

Il faudrait, pour achever l'antithèse, faire du Messie l'agent de ce salut surnaturel. Personne n'oserait aller jusque-là, tant il est évident que le Messie des apocalypses ne joue pas ce rôle. Et cela donne à réfléchir. A y regarder de près, on doit confesser que rien n'est plus faux que de concevoir l'apocalypse de cette façon. Si l'apocalyptique avait donné sur tous les points allégués une solution ferme, en interprétant l'ancienne prophétie dans un sens moral et religieux, en substituant l'idée du salut éternel des justes à celle du bonheur temporel

(1) *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judenthums*, 3e éd., p. 173.

d'Israël, elle aurait abandonné le terrain du judaïsme; si elle avait regardé le Messie comme étant à la fois le fondateur d'une vie religieuse nouvelle et l'agent du salut éternel, elle ne serait pas seulement un acheminement vers le christianisme, elle serait le christianisme lui-même. Or l'apocalyptique n'a fait aucun pas utile, elle n'a même pas montré la voie.

Ce qu'il faut reconnaître, c'est qu'elle a su apprécier l'importance des problèmes nouveaux qui s'imposaient à l'attention des Israélites — comme des autres peuples; — elle leur a donné les solutions qui découlaient de l'enseignement orthodoxe dans Israël depuis le retour de la captivité, mais elle n'a pas su concilier ces solutions avec les anciennes prophéties messianiques. Loin de renoncer à l'idéal temporel d'Israël, elle l'a encore exagéré jusqu'à l'exaspération, en même temps qu'elle était dominée par des préoccupations plus hautes. Le tableau nouveau qui est l'agrandissement ou la transfiguration de l'ancienne prophétie, c'est celui qu'a tracé le christianisme. L'apocalypse se place entre les deux, comme un cliché photographique tiré deux fois, où toutes les images seraient juxtaposées et mêlées de façon à ne présenter qu'un ensemble confus. Et ce ne sont pas seulement plusieurs apocalypses rapprochées qui formeraient ce mélange : il n'en est aucune un peu considérable qui ne soit une tentative désespérée pour concilier des notions que l'auteur ne pouvait ni embrasser dans leur étendue, ni ranger dans leur perspective vraie. L'apocalypse n'a pas abordé de plus hauts sujets que l'ancienne prophétie; elle a affecté de se complaire dans le mystérieux et l'inaccessible, sans égaler jamais le profond sentiment religieux des prophètes. C'est ce qu'il nous faut voir de plus près, à propos de Dieu, de l'homme et du Messie.

On dit volontiers que le Dieu de l'apocalyptique est plus transcendant. C'est là un terme fort vague. Il n'est pas plus puissant que le Dieu d'Isaïe (1), ni plus sage que le Dieu de Job (2), ni plus juste que le Dieu d'Abraham (3), ni plus miséricordieux que le Dieu de Moïse (4), ni plus longanime que le Dieu d'Élie (5). Mais il habite plus loin. On a essayé de le rendre plus imposant et plus sublime, et pour cela on n'a rien trouvé de mieux que de l'éloigner. Il ne convient plus à sa Majesté de venir converser parmi les hommes; quand on veut le

(1) *Is.* XL, 15 SS.
(2) *Job,* XXVI.
(3) *Gen.* XVIII, 22-33.
(4) *Ex.* XXXIV, 6.
(5) I *Rois,* XIX, 9 SS.

trouver, il faut faire un long voyage; encore le plus souvent ne daigne-t-il pas parler lui-même, il a ordinairement un interprète qui est un ange. Hénoch, enlevé par les vents, approche d'un palais en pierres de grêle, entouré de flammes, habité par des Chérubins. Ce n'est point encore la demeure de Dieu. Il arrive enfin devant une maison, bâtie en langues de feu, et en tout si excellente, en magnificence, en splendeur et en grandeur, qu'on ne peut la décrire : « Son sol était de feu; des éclairs et le cours des étoiles (formaient) sa partie supérieure, et son toit, lui aussi, était de feu ardent » (1). C'était encore relativement simple; dans l'Hénoch slave, dans l'apocalypse d'Abraham, l'itinéraire est beaucoup plus compliqué.

Si la religion a pour but d'unir l'homme à Dieu, on ne peut que regretter l'ancien Dieu d'Israël, qui était toujours au milieu de son peuple. Cet éloignement est-il compensé par un caractère plus marqué de spiritualité? Mais c'est précisément parce que Dieu est esprit qu'il est présent partout et agit en tout. Le livre des paraboles d'Hénoch nomme avec emphase Dieu le Seigneur des Esprits (2), probablement pour donner à entendre que les *Ṣebaôth* du Dieu d'Israël sont des anges, mais cela ne marque pas sa propre spiritualité d'un trait plus net.

Le Dieu de l'apocalyptique ne pouvait être que le Dieu d'Israël, unique, tout-puissant, très sage, juste et rémunérateur. Il faut le dire à sa louange : elle ne s'est point écartée de l'orthodoxie juive d'une seule ligne. Les traits particuliers qu'elle lui donne sont ceux d'un roi, habitant un palais inaccessible, d'une incomparable majesté et qui gouverne par ses ministres; il est moins vivant et moins agissant que le Dieu des patriarches; est-il davantage le type de la perfection morale? on ne peut s'en rendre compte que d'après ses rapports avec l'homme.

L'apocalyptique, et c'est encore son honneur, s'est préoccupée de l'homme comme être moral individuel, ayant sa place dans le monde et dans les desseins de Dieu. Ce n'était point chose nouvelle (3). Le principe était supposé par toute l'ancienne histoire et il avait été posé explicitement par Jérémie et par Ézéchiel (4). A l'alliance écrite con-

(1) *Hénoch éth.* XIV, 7.

(2) Cette expression si fréquente ici (104 fois d'après M. Charles) se trouve encore II *Macch.* III, 23-24. C'est tout ce qu'on cite d'ordinaire. Il faut cependant ajouter une inscription du premier siècle après J.-C. : ἐπικαλοῦμαι καὶ ἀξιῶ τὸν | Θεὸν ὕψιστον, τὸν κύριον τῶν πνευμάτων | καὶ πάσης σαρκός (DITTENBERGER, *Sylloge*, n° 816).

(3) M. Löhr a réagi avec raison contre un préjugé trop répandu, dans sa petite brochure : *Sozialismus und Individualismus im Alten Testament ;* Giessen, 1906.

(4) CHARLES, *A critical history of the doctrine of a Future Life*, p. 51-81.

traitée avec le peuple, Dieu devait, d'après Jérémie, substituer une alliance imprimée par Dieu dans le cœur de chacun (1). Cette parole rompait avec le collectivisme de l'ancienne solidarité, et manifestait le lien direct et personnel qui existe entre Dieu et chaque âme. Lorsque les Juifs viennent se plaindre à Ézéchiel que Dieu n'est pas juste, puisqu'il punit les enfants pour les fautes des pères, en frappant tout Israël quand il n'était pas le plus coupable : « les pères mangent du verjus, et les dents des fils en sont agacées »,... le prophète répond : « Je suis vivant, dit le Seigneur Iahvé; vous n'aurez plus à répéter ce proverbe en Israël. Toutes les âmes sont à moi; l'âme des fils comme l'âme du père est à moi; l'âme qui pèche sera celle qui mourra » (2). Si admirable que soit l'expression : « toutes les âmes sont à moi », la doctrine d'Ézéchiel n'était pas complète : ne faisant aucune allusion distincte à la vie future, elle pouvait laisser croire que toute justice était rendue à l'individu dès cette vie. C'était bien l'opinion des amis de Job. Mais le problème une fois posé, il suffisait d'un regard jeté sur le monde pour s'apercevoir qu'il n'est pas résolu ici-bas. La conscience morale, pleinement confiante en la justice de Iahvé, exigeait une rétribution après la mort, au cours de cette survivance dont les Israélites n'avaient jamais douté. Et l'espérance du pieux Israélite avait encore un fondement plus assuré que la justice de son Dieu. Pendant cette vie, il avait cherché Iahvé de toute son âme et il l'avait trouvé. Iahvé à son tour le prendrait avec lui dans sa gloire. C'est la confiance du Psalmiste (3) :

> Pour moi, je suis toujours avec toi;
> tu m'as pris la main droite,
> tu me conduis selon tes desseins,
> et après tu me prendras en gloire.

Ce passage n'est pas isolé dans l'Ancien Testament. Ce n'était pas encore la nouvelle alliance, effusion complète de la charité de Dieu, provoquant la charité dans le cœur de l'homme; cependant les anciens écrits inspirés contiennent plus d'une manifestation de cette tendresse de cœur pour Dieu qui est le fruit le plus exquis de la religion. Or nous n'avons pas su en trouver dans les apocalypses un seul accent vraiment sincère. Naturellement il y est beaucoup question pour les élus d'être auprès de Dieu, ou plutôt chez Dieu, d'être bénis

(1) *Jér.* XXXI, 31-34.
(2) *Ez.* XVIII, 3 s.
(3) *Ps.* LXXIII, 23 s.; cf. *RB.*, 1905, p. 195.

par lui, comblés de biens, et inondés de sa lumière. Mais le soupir de l'âme éloignée de son Dieu, le désir passionné de le rejoindre pour lui être uni, sont absents de ces livres comme aussi l'assurance du psalmiste de le posséder dès ici-bas. On lit une seule fois du bonheur futur : « ils seront tous à Dieu » (1), de même qu'il est dit dans le livre de la Sagesse : « leur récompense est dans le Seigneur » (2). Mais ce trait est isolé, et il serait fort exagéré de parler d'union à Dieu dans les autres descriptions paradisiaques, d'ailleurs relevées et spirituelles. Esdras considère comme le suprême bonheur des élus avant la béatitude définitive, l'espérance de voir celui qu'ils ont servi sur la terre (3). La vie future c'est la vie, une vie glorieuse, dans la lumière, et aussi un festin qu'on peut se représenter comme très spirituel. Les apocalypses sont, ici encore, dans le courant le plus orthodoxe de la révélation, mais il faut constater que toute cette lumière enflamme peu le cœur. Quelle folie, semble dire Baruch, de perdre son âme en préférant le monde présent au monde futur! Or, dans ce monde futur, la curiosité intellectuelle sera pleinement rassasiée; on pourra satisfaire à son gré les désirs les plus extravagants (4), mais Dieu n'est pas nommé. Tous ces voyants des apocalypses qui parlent sans cesse des justes et des méchants auraient-ils su dire quel est le premier commandement, celui qui résume la Loi et les Prophètes?

Et à coup sûr ils auraient été fort embarrassés sur le second. Avec le commandement d'aimer Iahvé son Dieu, l'Israélite avait reçu celui d'aimer son prochain. Ce prochain c'était Israël lui-même. Dévots à un même Dieu, protégés par lui et combattant ses guerres, les Israélites avaient une raison de s'aimer qui n'était pas seulement dans le lien du sang; elle avait déjà un fondement religieux. On fait honneur à l'apocalyptique d'avoir agrandi l'ancien horizon, et, comme le Dieu d'Israël était devenu plus expressément le Dieu du monde, l'idée de l'humanité ou de l'individu aurait remplacé l'image absorbante d'Israël. Si l'on entend par là une doctrine propre à l'apocalyptique ou dégagée par elle, cela est évidemment faux. Le Serviteur de Iahvé,

(1) *Hén.* I, 8 : καὶ ἔσονται πάντες τοῦ Θεοῦ. Encore, d'après le contexte, s'agit-il d'être sous la providence et la lumière de Dieu, plutôt que d'être uni à lui. Cf. dans *Hén.* XXXVIII, 4; XLV, 4; LVIII, 6, au livre des *Paraboles*.

(2) *Sap.* V, 15.

(3) *Septimus ordo... festinant enim videre vultum eius cui serviunt viventes et a quo incipiunt gloriosi mercedem recipere* (IV *Esdras*, VII, 98).

(4) *Videbunt enim mundum qui invisibilis est eis nunc, et videbunt tempus quod nunc occultatum est ab eis... in excelsis enim illius mundi habitabunt, et assimilabuntur angelis, et aequabuntur stellis, et erunt transmutati in omnem formam quam voluerint, etc.* (*Apoc. Baruch*, LI, 8 ss.).

dans le recueil d'Isaïe, avait pour mission de convertir toutes les nations à Iahvé. Est-il vrai du moins que les voyants d'apocalypses aient précisé la notion de l'individu, ou se soient préoccupés beaucoup des Gentils dans leurs rêves d'avenir? Est-il vrai que leurs sentiments envers tous les hommes soient plus fraternels, et inspirés par leur attitude envers Dieu?

Il ne serait pas possible de le dire.

La notion précise de l'individu, l'autonomie de la personne, sa dignité propre, ce sont là des idées grecques, en particulier des concepts socratiques et platoniciens, et qui, il faut bien le dire, ne conduisent guère au sentiment d'une vraie fraternité entre les hommes. Ils en détourneraient plutôt, en exaltant la puissance de la monade humaine isolée, s'ils n'avaient par ailleurs l'avantage de rompre avec un égoïsme national trop accentué. De toute façon ils n'ont par eux-mêmes aucune valeur religieuse, tant qu'on ne considère pas l'origine commune des âmes et leur retour à Dieu. Si les apocalypses en sont peu pénétrées, ce n'est point une lacune de l'ordre religieux, mais de l'ordre philosophique, et la preuve que la philosophie grecque a eu sur eux moins d'influence qu'on ne l'admet quelquefois.

Ce qui a brisé dans Israël la solidarité nationale des anciens jours, ce n'est point un aperçu sur la nature humaine en soi, à laquelle tous les individus participent de la même manière, c'est l'ébranlement produit par l'invasion de l'hellénisme et la résistance du sentiment religieux. Des Juifs qui dissimulaient leur circoncision pour paraître dans les gymnases ou qui même brûlaient de l'encens au Zeus Olympien n'étaient plus des Juifs, mais des scélérats qui se réprouvaient eux-mêmes en s'assimilant aux Gentils. Et si on rencontrait parmi ces derniers des hommes justes, tolérants, ou même bienveillants pour les Israélites fidèles, n'étaient-ils point meilleurs que les renégats, à tout le moins plus excusables? Les guerres civiles ont ici produit leur effet naturel, et les guerres religieuses sont les plus atroces des guerres civiles. L'antithèse n'était plus Juifs et Gentils, mais justes et pécheurs, fidèles et renégats, quelquefois, d'une façon très concrète, Pharisiens et Sadducéens.

Obligés de prendre parti, les voyants ont-ils des tendances universalistes? Leur attention est certes plus attirée vers le sort des Gentils; ils comprennent mieux que toute l'humanité a les mêmes destinées; ils ne peuvent plus, quand il s'agira de la fin du monde, se concentrer dans le seul Israël. On peut donc parler d'un certain universalisme de leur intelligence; serait-ce que le cœur, lui aussi, est devenu plus large? Non, car ces Gentils sont idolâtres, et leurs pratiques

fort déréglées. On méprise leurs mœurs, on condamne leur culte et leur religion; ils sont réprouvés d'avance. Il leur était licite de se convertir et d'obtenir leur pardon, mais on avait trop souffert de leur dureté ou de leur indifférence pour désirer sincèrement une conversion générale qui les aurait rendus dignes du bonheur. Malgré tout ce sont toujours des êtres d'une nature inférieure. Quand l'apocalypse daigne s'occuper d'eux, ou bien elle les condamne en bloc, ou bien elle les traite comme ils ont traité Israël. Dans certains cas ils paraissent associés à la félicité du peuple élu, mais on peut toujours croire que c'est à titre de serviteurs, ainsi que les textes le font voir quand ils s'expriment clairement. Ils n'ont aucune ressource pour opérer leur salut, s'ils ne sont pour ainsi dire greffés sur Israël.

Et si l'indifférence était assez pour les Gentils, quand ils n'étaient que des peuples étrangers, de quelle haine ne poursuit-on pas maintenant les persécuteurs et les renégats! Une partie de la félicité des justes consistera à se venger de leurs adversaires, ou du moins à se réjouir de leur châtiment : « Les rois et les puissants, en ce temps-là, périront et seront livrés aux mains des justes et des saints » (1)... « Je les livrerai aux mains de mes élus; comme la paille dans le feu et comme le plomb dans l'eau, ainsi ils brûleront devant la face des saints, et ils seront submergés devant la face des justes » (2)... Les justes de l'apocalypse d'Abraham crachent à la face de leurs ennemis et se réjouissent de leurs tortures (3).

Esdras, dira-t-on, est bien éloigné de ces sentiments de haine. La pensée d'une origine commune de tous les hommes en Adam lui est familière; il sait que Dieu aime les âmes qu'il a créées; leur perte le touche et même l'accable. Lui-même cependant regarde comme le deuxième degré de la félicité de voir les tourments des impies (4). Aussi bien son saisissement en songeant à la perte du plus grand nombre est-il surtout spéculatif; il ne comprend pas l'incroyable pullulation du mal qui doit fatalement entraîner les hommes à la damnation. Il prend soin de nous dire que Dieu aurait pu se contenter de la fidélité d'Israël, si Israël avait consenti à lui donner cette satisfaction. Il ne s'intéresse qu'à Israël, et son Dieu aussi, qui avait tout créé en vue d'Israël. C'est pour le peuple élu qu'il interroge trois fois, et les trois allégories ne s'occupent que de lui. Il n'envie pas pour Israël la

(1) *Hén. éth.* XXXVIII, 5.
(2) *Hén. éth.* XLVIII, 9; cf. XCI, 12; les pécheurs seront livrés aux mains des justes.
(3) *Apoc. d'Abraham,* XXIX; XXXII.
(4) VII, 93.

gloire de sauver le monde en ramenant l'humanité à son créateur. Non, il faut seulement qu'Israël, toujours vaincu, soit enfin vengé de ses ennemis. Le cœur de l'auteur, aigri par la souffrance, est fermé à la charité.

L'ancien horizon, du moins celui du cœur, n'est donc point dépassé ; on peut même dire qu'il est rétréci, puisque quelques Israélites sont désormais exclus sans que cette exclusion soit tout à fait compensée par l'accession de quelques Gentils. C'est ce qu'on peut dire d'une façon générale, puisque chaque voyant a son système eschatologique particulier.

Dieu et l'homme sont toujours envisagés dans leurs rapports à venir. La doctrine des fins dernières avec ou sans Messie, c'est bien le cœur de l'apocalyptique ; c'est le problème qui s'imposait à la sagacité du voyant, problème dont les termes pouvaient varier selon les idées du temps et les détails au gré de ses aspirations et de sa fantaisie. En fait les solutions sont nombreuses, divergentes et même contradictoires. Les grouper sous certains chefs serait une tâche relativement aisée, mais on aimerait mieux savoir s'il n'y a pas entre elles un développement sinon logique, du moins coordonné aux circonstances, et, s'il était possible, suivre l'évolution historique de ces bizarres concepts. Mais comment refaire l'histoire avec des documents non datés, et qui se dérobent de parti pris à toute enquête sur leurs origines ? On ne peut aboutir à une certitude complète, et ce serait beaucoup que d'atteindre à la vraisemblance. Cependant les points de repère ne font pas absolument défaut. Quelques-unes de nos pièces portent assez clairement l'empreinte de leur temps ; d'autres en seront rapprochées par l'analogie de leurs doctrines. Il est raisonnable de placer au début l'apocalypse qui semble se souder le mieux à l'ancienne littérature prophétique sur les derniers temps. Puis de nouvelles conceptions se font jour, et l'on se préoccupe davantage du monde de l'au-delà. La pensée de concilier ces éléments épars n'a pu venir que très tard, lorsque les illusions particulières avaient eu le temps de se produire et aussi d'être déçues. Le voyant est alors moins suggestionné par les circonstances ; il embrasse d'un regard toutes les données de la question, et il s'efforce de grouper les diverses réponses dans une synthèse.

On essaiera donc d'établir une évolution historique dont les étapes principales paraissent bien marquées, pourvu qu'on prenne son parti de certaines marches parallèles. Pour plus de clarté, on assignera une rubrique à chacune de ces solutions, en indiquant les apocalypses ou les fragments qui s'y rattachent. Il y a dans l'ensemble un double courant, celui de l'eschatologie sans Messie et celui de l'eschatologie

messianique, qui finissent par se confondre. Dans chaque série on passe de conceptions temporelles à des conceptions toujours plus transcendantes. C'est ainsi que l'eschatologie non messianique sera d'abord simplement cosmique pour devenir plus spirituelle, et que, de la même façon, et pour un moment, le messianisme historique deviendra transcendant.

L'eschatologie non messianique est antérieure à l'autre dans les apocalypses, mais elle poursuit ses destinées même après que déjà le messianisme y est apparu.

On aboutit au tableau suivant qui mêle l'ordre logique au développement de l'histoire :

A. — 1) *Eschatologie cosmique temporelle sans Messie.*

2) *Eschatologie cosmique transcendante sans Messie.*

B. — 1) *Eschatologie messianique historique.*

2) *Eschatologie messianique transcendante.*

C. — *Eschatologie cosmique transcendante avec un Messie historique moins transcendant.*

CHAPITRE II

ESCHATOLOGIE SANS MESSIE.

I. — Eschatologie cosmique temporelle.

Ce système se rattache à son début au livre d'Isaïe, soit dans la description du bonheur des justes (1), soit dans celle du châtiment des ennemis de Dieu (2). C'est celui de la première partie d'Hénoch (3) qui ne comprend pas moins de trois tableaux eschatologiques; les traits sont différents, mais le fond est le même; tout se détache sur la perspective du grand jugement qui va rétablir l'ordre violé par le péché. Nous voyons d'abord (4) Dieu descendre de nouveau sur le Sinaï, environné de ses anges, pour perdre les méchants et bénir les justes. Les élus recevront la sagesse et ne pécheront plus; le mal ayant disparu, rien n'abrégera leur vie qui sera longue. Ils posséderont le pays et ne mourront pas de mort violente. Quant aux pécheurs, ils seront punis, sans qu'on voie clairement en quoi consistera cette punition, ni s'ils survivront après la mort. Il est encore plus étrange que l'auteur ne nous dise pas ce qu'il adviendra des justes quand ils arriveront enfin au terme de cette très longue vie. Son regard ne s'étend donc pas dans l'au-delà. Il rêve seulement d'un monde meilleur; il voit l'avenir comme un renouveau de l'Éden, une renaissance de l'innocence primitive. Le jugement assurera le bonheur temporel des justes.

Le second tableau (5) découvre le rôle des mauvais anges; ce sont eux qui ont entraîné les hommes au mal. Michel les a enchaînés pour soixante-dix générations. Au jour du jugement, ils seront mis au feu, pendant que la terre jouira du bonheur dans la justice. Elle produira tout en abondance; les justes auront mille enfants, tous les peuples adoreront le Très-Haut. C'est à peu près la même conception que dans le prologue, en insistant sur les avantages particuliers

(1) *Is.* LXV, 17-25.
(2) *Is.* LXVI, 15-18. 24.
(3) *Hén. éth.*, I-XXXVI.
(4) *Hén.* I-V.
(5) *Hén.* VI-XI.

d'Israël, la communauté sainte, la plante de justice (1). Le jugement est encore ici le seul passage entre le présent et l'idéal à venir.

Il domine de la même façon la troisième description (2) qui n'a probablement pas le même auteur. Celui-ci divise tous les temps en deux époques, séparées par le jugement. En attendant ce moment décisif que deviennent les âmes? Chacun savait, de par la tradition antique, qu'elles étaient dans le Chéol. Mais qu'y faisaient-elles? Ce qui est nouveau ici, c'est la description de ce Chéol, où les rangs sont marqués comme si un premier jugement était déjà prononcé. Hénoch y voit quatre compartiments distincts. A travers l'obscurité du texte on croit distinguer une place spéciale pour Abel et ceux qui ont souffert comme lui, et une région lumineuse avec une fontaine pour les justes; à ces deux compartiments sont opposés deux lieux de souffrances; dans l'un les pécheurs les plus coupables, qui n'en sortiront, au jour du jugement, que pour être châtiés davantage; dans l'autre ceux qui ont péché moins grièvement ou qui ont déjà été punis ici-bas; ces derniers ne quitteront pas leur triste séjour, mais c'est pour eux un moindre mal. Le grand jugement ne fera donc que confirmer une sentence déjà rendue (3). C'est là un point considérable. Mais l'eschatologie de l'auteur n'en est pas plus spirituelle pour cela. Les justes jouiront d'une vie nouvelle, probablement après une résurrection mentionnée d'une façon au moins implicite. La suite nous montre l'arbre de vie, maintenant relégué au bout du monde, transplanté après le jugement en terre sainte, auprès de la maison de Dieu, roi du siècle. Son odeur donnera aux justes une existence plus longue que celle des anciens patriarches (4). En face des justes, qui sont évidemment installés sur la montagne du Temple, s'ouvre la vallée maudite où les blasphémateurs seront punis pour toujours. L'antithèse est entre les justes et les pécheurs. Le bonheur des justes se déroule sur la terre, à Jérusalem (5), parce que c'est la cité de Dieu, mais sans accentuer le triomphe national. Ce bonheur ne finira pas (6); du moins l'auteur n'a rien prévu

(1) Cette plante de justice (x, 16) n'est pas le Messie; cf. LXII, 8; LXXXIV, 6; XCIII, 2. 5.10, où il est aussi question d'Abraham.

(2) *Hén.* XII-XXXVI.

(3) C'est donc par une sorte de régression de la doctrine que Lactance a pu écrire : *Nec tamen quisquam putet animos post mortem protinus judicari. Nam omnes in una communique custodia detinentur, donec tempus adveniat, quo maximus judex meritorum faciat examen* (*De div. Inst.* lib. VII, c. XXI).

(4) XXV, 6.

(5) La ville n'est pas nommée, mais décrite avec ses trois vallées qui se terminent en une seule; la description topographique n'est cependant pas sans difficultés.

(6) XXVII, 3 : εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον. Ce qui n'est pas en parfaite harmonie avec XXV, 6.

pour une période ultérieure. La résurrection est supposée admise plutôt qu'enseignée; elle est attribuée à l'action de l'arbre de vie, à la nourriture qu'il fournit, à son parfum qui pénètre jusqu'aux os (1), image qui rappelle aussitôt le roi assyrien respirant le fruit de l'arbre sacré.

Telle est cette apocalypse, assurément fort remarquable. Le jugement de Dieu domine tout. Rarement on a dépeint avec plus de force le trouble que le péché produit dans le monde. Les vrais coupables de ce désordre sont les anges déchus; c'est à eux que va l'indignation de l'auteur. Il s'élève donc très haut et sa haine contre les pécheurs ne paraît inspirée ni par le sentiment national, ni par l'esprit de secte. Son idéal est le retour à l'innocence primitive. Cependant il ne lui suffit pas de dérouler à nos yeux les destinées du monde. Il ne s'inquiète pas seulement des justes et des pécheurs de l'avenir. Il y a, depuis Abel, des justes qui attendent leur récompense, des pécheurs qui ont déjà commencé d'être châtiés. C'est sur ce point que son eschatologie est neuve. Elle consistera seulement à associer les justes du passé aux justes de l'avenir dans le bonheur rétabli par le jugement. Et même, ce qui est vraiment neuf, ce sont surtout les détails sur le péché des anges et sur la situation des âmes; tous les principes se trouvaient déjà dans ce qu'on nomme l'apocalypse d'Isaïe : le grand jugement de Dieu sur le monde et même sur « l'armée d'en haut » (2), suivi d'une ère de bonheur à laquelle tous les justes sont invités; même Isaïe affirmait plus clairement la résurrection (3), et il est plus facile d'interpréter dans un sens spirituel son tableau du festin des élus. La première partie d'Hénoch est donc comme un début d'apocalypse. Elle était connue de l'auteur du livre des Jubilés (4). Mais de plus elle paraît antérieure à la persécution d'Antiochus qui a si vivement surexcité le sentiment national. Elle ne doit rien à Daniel. On peut donc la placer avant 170 av. J.-C. L'eschatologie du début d'Hénoch est cosmique, puisqu'elle prévoit un monde absolument nouveau, théâtre de la justice absolue; elle est morale puisqu'elle affirme un jugement final qui frappera les pécheurs et récompensera les justes; mais le monde à venir n'est pas encore tout à fait transcendant, puisque les images du bonheur futur sont seulement la reproduction embellie des tableaux de la Genèse.

On pouvait concevoir une plus grande différence entre le monde

(1) XXV, 5. ὁ καρπὸς αὐτοῦ τοῖς ἐκλεκτοῖς εἰς ζωὴν εἰς βοράν... 6. αἱ ὀσμαὶ αὐτοῦ ἐν τοῖς ὀστέοις αὐτῶν.

(2) *Is.* XXIV, 21.

(3) *Is.* XXVI, 19.

(4) Vers 135 av. J.-C. *Jubilés.* IV, 17-23 fait allusion à *Hén. éth.* I-XXXVI et LXXII-LXXXII.

présent et le monde à venir, marquer en traits plus énergiques l'intervalle qui sépare le monde de la chair de celui de l'esprit, et, selon les termes consacrés, la terre du ciel.

II. — ESCHATOLOGIE COSMIQUE TRANSCENDANTE.

L'eschatologie qui se développa dans ce sens peut être dite cosmique transcendante. Sans parler du livre de la Sagesse (1), qui sort de notre cadre, elle est contenue dans une partie du livre d'Hénoch qu'on peut bien nommer, d'après l'auteur, le *Livre de la Sagesse d'Hénoch :* « Écrit composé par Hénoch. Hénoch écrivit donc toute cette doctrine de sagesse » (2)... M. Martin préfère le nommer *Livre de l'exhortation et de la malédiction;* mais autant vaudrait dire le livre de la malédiction tout court, tant les malédictions l'emportent sur de rares promesses adressées aux justes. Tout se passera dans l'au-delà. Les justes ressusciteront (3) pour jouir de leur bonheur très bien résumé par M. Martin : « Une claire lumière luira pour eux, et ils goûteront des jours nombreux et bons, dans le ciel même dont la porte s'ouvrira devant eux, aussi heureux que les anges de l'armée céleste dont ils partageront le sort. Ils y brilleront comme les luminaires des cieux, d'un éclat éternel; leurs âmes ne périront pas et leur mémoire ne passera pas devant la face du Grand, dans toutes les générations du monde » (4).

Cette esquisse des joies célestes se détache sur le sombre horizon du châtiment réservé aux impies. Malheur à eux, malheur, et encore malheur! La passion de l'auteur atteint son paroxysme dans les imprécations dont il les accable. Dieu se réjouit de leur perte (5), et ils seront livrés entre les mains des justes pour être châtiés à leur bon plaisir (6). A certains moments, on dirait que les impies seront anéantis (7), et même les justes se donneront la satisfaction de leur trancher la tête (8); mais on voit cependant que leur supplice n'aura pas de fin (9) : « Et votre

(1) Cf. *RB.*, 1907, p. 85-104.

(2) XCII, 1. Ce livre comprend de XCI à CIV ou CV, sauf l'apocalypse des semaines (XCIII et XCI, 12-17) qui y est insérée. Étant donné cet état de dislocation, il n'est pas téméraire de considérer avec Charles le chap. XCII comme étant originairement avant le chap. XCI.

(3) XCI, 10; XCII, 3; C, 5.

(4) MARTIN, *l. l.*, p. LII.

(5) XCIV, 10.

(6) XCV, 3.

(7) XCVII, 1.

(8) XCVIII, 12.

(9) CIII, 8 (Trad. Martin).

âme (1) entrera dans les ténèbres et dans les liens et dans une flamme ardente, là où aura lieu le grand châtiment, et le grand châtiment durera dans toutes les générations du monde; malheur à vous, car vous n'aurez pas de paix ».

Cette révélation de la justice absolue explique l'énigme du temps présent. Comme l'auteur de la Sagesse, notre voyant console ainsi les justes des maux que leur font endurer les méchants. Ce sont les mêmes problèmes généraux et les mêmes solutions, avec un accent beaucoup plus religieux dans le livre de la Sagesse, plus de haine et de colère dans celui d'Hénoch. Cette véritable fureur s'explique probablement par la lutte acharnée des partis ou par une persécution. On a pensé à la situation des Pharisiens, malmenés par Alexandre Jannée (103-76 av. J.-C.), et cela est vraisemblable, sans être décisif. La persécution d'Antiochus Épiphane a pu provoquer la même explosion de colère, mais l'ensemble paraît plus récent. On peut se rappeler la dureté des exactions romaines. S'il est vraisemblable que les Sadducéens sont visés, il est tout à fait certain que l'auteur en a avant tout à l'idolâtrie et qu'il condamne sans distinction les païens au feu éternel (2) : « Et toutes les idoles des païens et (leur) temple seront livrés au feu ardent. On les chassera de toute la terre et ils seront jetés dans le supplice du feu, et ils seront détruits par la colère et par un supplice terrible, qui sera éternel ».

Cette apocalypse peut donc se placer de 50 avant à 50 après J.-C. Elle a comme appendice le chapitre CVIII (3), muni d'un titre spécial. C'est une eschatologie fort spirituelle, et d'un ton plus modéré, malgré l'opposition très marquée entre les fils de lumière et ceux des ténèbres. Il est presque chrétien d'allure, et s'adresse cependant à ceux qui observeront la Loi dans les derniers temps (4).

Si on ne peut faire remonter ces doctrines plus haut que les Séleucides, elles peuvent descendre plus bas, car elles sont désormais le patrimoine des Juifs. On en trouve un autre échantillon dans le IV^e^ livre de la Sibylle, que la critique actuelle attribue à un Juif, vers l'an 80 après J.-C. (5). Lorsque tout le monde aura péri par le feu, quand tout sera réduit en poussière, alors Dieu ressuscitera tous les hommes et procédera au jugement. Les impies seront plongés sous

(1) Il ne semble pas que les méchants ressuscitent.

(2) XCI, 9 (Trad. Martin).

(3) Les chap. CVI et CVII reviennent à l'histoire de Noé.

(4) CVIII, 1.

(5) Alexandre le croyait chrétien, et s'appuyait sur les vers 162-172, qui sont peut-être en effet une interpolation chrétienne. N'est-ce pas le baptême plutôt que le bain des prosélytes qui est décrit v. 165 ss.?

terre, dans le Tartare, les gens pieux jouiront du bonheur sur la terre, à la lumière du soleil, car ils seront ressuscités (1). La terre n'empêche pas que l'eschatologie soit plutôt transcendante. L'auteur est assez modéré et admet que ses compatriotes ont été punis pour leurs fautes (2). Il ne distingue pas entre les Juifs et les Gentils, mais entre les bons et les méchants; il est probable que dans sa pensée cela revenait au même; toutefois il faut reconnaître l'élévation morale de cette pièce qui ne respire pas la haine de Rome, quoique très rapprochée de la ruine de Jérusalem (3).

Dans les différentes eschatologies que nous venons de passer en revue, le Messie ne paraît pas. Le bonheur futur qu'elles font espérer ne peut donc guère se nommer messianisme, si ce n'est dans un sens tout à fait large, et même impropre. On comprend très bien que le Messie n'y figure pas, puisque son rôle traditionnel le plus communément admis était limité aux destinées nationales. Les auteurs de ces apocalypses qui ne se préoccupaient que de l'au-delà n'avaient pas plus à en parler que l'auteur de la Sagesse. L'action du Messie pour le salut des âmes était précisément le mystère réservé au Nouveau Testament.

A côté de ces spéculations, et parallèlement, puisqu'on n'en percevait pas le lien, il y avait place pour une eschatologie messianique.

(1) V. 187 s. : ὅσσοι δ' εὐσεβέουσι, πάλιν ζήσοντ' ἐπὶ γαῖαν
πνεῦμα Θεοῦ δόντος ζωήν θ' ἅμα καὶ χάριν αὐτοῖς.

(2) V. 117 s.

(3) L'auteur connaît la prise de la ville, v. 115-118; l'éruption du Vésuve, v. 130-136, mais croit encore au retour de Néron, v. 119-124, 137-139.

CHAPITRE II

ESCHATOLOGIE MESSIANIQUE HISTORIQUE.

Les victoires de Judas Macchabée avaient surexcité à la fois le sentiment religieux et le sentiment national. Or c'étaient les deux appuis du messianisme ancien. On devait donc s'attendre à voir renaître plus vives les espérances traditionnelles. Elles reparaissent en effet, mais d'abord sous une forme collective qui ne met pas l'accent sur la personne du Messie. Il s'écoula un assez long temps avant qu'elle se dégageât nettement de la pénombre où l'avait laissée Daniel. Celui qui lui avait apparu, semblable à un homme, représentait-il seulement le peuple saint ou le chef surnaturel du règne de Dieu? On finit par s'arrêter à la seconde alternative, qui représente bien le sens des passages, mais peut-être d'abord pensa-t-on surtout à l'élite des saints, aux héros des guerres macchabéennes, aux Assidéens, qui étaient appelés à accomplir l'œuvre messianique. Il était très naturel de leur donner pour chef le Messie, mais où prendre ce Messie? On ne pouvait ni exclure les Asmonéens qui portaient le poids de la guerre et dont l'autorité allait grandissant, ni donner à l'un d'eux ouvertement le titre de Messie, au mépris de la tradition, ni même l'attendre d'une famille qui n'avait rien de commun avec la race de David. Il restait la ressource de regarder leurs triomphes comme un messianisme commencé, et, pour ne pas se taire complètement sur le Messie, de l'annoncer rapidement ou dans des allégories voilées.

Ces différents traits sont ceux du livre des Jubilés, des Testaments des douze patriarches, de l'allégorie des semaines et du livre des songes dans Hénoch.

Nous citons ici le livre des Jubilés, quoiqu'il ne soit pas proprement une apocalypse. Les traits de ce genre littéraire n'y manquent pas et ce qui regarde l'avenir, révélé à Moïse, a bien ce caractère. Il semble que, d'après l'auteur, qui écrivait probablement sous Jean Hyrcan, le messianisme a déjà commencé. M. Charles a bien noté qu'il suivra une progression de bien en mieux (1).

(1) D'après Charles, *The book of Jubilees*, XXIII, 26-31.

[26] Et dans ces jours les enfants commenceront à chercher les lois, et à poursuivre les commandements et à retourner dans les sentiers de la justice. [27] Et les jours commenceront à se multiplier et à augmenter parmi ces fils des hommes, de génération en génération, et de jour en jour, jusqu'à ce que leurs jours approchent de mille ans, et atteignent même un chiffre plus élevé que celui d'auparavant (1). [28] Et il n'y aura pas de vieillards, ni personne qui ne soit satisfait de ses jours, car tous seront comme des enfants et de jeunes hommes. [29] Et ils achèveront tous leurs jours et vivront en paix et en joie, et il n'y aura ni Satan, ni aucun mauvais destructeur, car tous leurs jours seront des jours de bénédiction et de salut. [30] Et dans ce temps le Seigneur guérira ses serviteurs, et ils se relèveront et verront une grande paix, et repousseront leurs adversaires, et les justes verront et seront reconnaissants et se réjouiront pour toujours et à jamais, et verront (s'accomplir) tous leurs jugements et leurs malédictions sur leurs ennemis. [31] Et leurs os reposeront dans la terre, et leurs esprits auront beaucoup de joie, et ils sauront que c'est le Seigneur qui exécute le jugement et fait grâce à des centaines et à des milliers, et à tous ceux qui l'aiment.

Certes on n'accusera pas l'auteur de désespérer de son temps. Il y voit déjà l'aurore d'une époque encore plus fortunée. Au lieu de renvoyer le bonheur après le jugement qui remettra tout dans l'ordre, il le place hardiment en deçà, au cours d'une histoire déjà commencée. Le jour du jugement ne disparaît pas complètement de la perspective : il demeure à l'horizon (2), mais simplement comme un événement plus notable de l'histoire, après quoi le messianisme évoluera sans fin (3). « Et le Seigneur apparaîtra aux yeux de tous, et tous sauront que je suis le Dieu d'Israël et le père de tous les fils de Jacob, roi sur le mont Sion pour toute l'éternité ».

A cette époque, cependant, on ne pouvait faire abstraction complètement de l'au-delà et négliger les âmes des morts. Aussi l'auteur a-t-il soin de nous dire que les esprits des défunts se réjouissent du bonheur des vivants; mais on ne voit pas que les morts ressuscitent pour en jouir. Les méchants, spécialement ceux qui répandent le sang ou s'en nourrissent, les idolâtres, iront au Chéol, lieu de la damnation dans les ténèbres (4).

Cette ère de bonheur terrestre, dans les conditions actuelles améliorées, peut bien être nommée un messianisme historique; on serait tenté de le qualifier de collectif. Pourtant il fallait un Messie. L'auteur est embarrassé : les promesses faites à l'héritier de David sont formelles, et cependant les Asmonéens sont là. Il s'en tire en maintenant vaguement les assurances données à Juda. C'est un Messie bien atténué qui figure dans la bénédiction transmise par Isaac. Il dit à Juda : « Tu

(1) Au temps des patriarches.
(2) x, 17; xxiii, 11.
(3) i, 28; cf. i, 23; l, 5.
(4) viii, 29; xxii, 22.

seras un prince, et un de tes fils, sur les fils de Jacob. Que ton nom et le nom de tes fils aille et pénètre chaque pays et chaque région. Alors les Gentils trembleront devant ta face, et toutes les nations seront ébranlées » (1). Mais Lévi, béni le premier, est beaucoup mieux traité : « Ils (tes fils) seront princes et juges et chefs de toute la race des fils de Jacob ; ils proféreront la parole du Seigneur en droiture, et ils prononceront tous ses jugements en droiture. Et ils déclareront mes voies à Jacob et mes sentiers à Israël. La bénédiction du Seigneur sera mise dans leur bouche, pour bénir toute la race du bien-aimé » (2). C'est donc en somme Lévi qui a la meilleure part, Lévi, c'est-à-dire le sacerdoce, dans la lignée des Asmonéens devenus les chefs d'Israël.

On entend la même note dans les *Testaments des douze patriarches* (3), qu'il faut discuter un peu plus longuement, à cause des controverses récentes suscitées par ce livre. On l'a tenu longtemps pour un ouvrage chrétien; mais, depuis quelques années, l'accord paraît s'être fait sur ce point qu'il est d'origine juive, quoique saupoudré d'interpolations chrétiennes sur le nombre desquelles on n'est pas fixé. M. Charles semble avoir démontré solidement que l'original a été écrit en hébreu et, pour le fond, dès le temps de Jean Hyrcan (4) (135 à 104 av. J.-C.). Ce bloc primitif était tout à la louange de Lévi, c'est-à-dire des grands-prêtres Asmonéens. Plus tard, de 70 à 40 av. J.-C., on y joignit des morceaux écrits dans un style tout différent, hostiles au sacerdoce, et dont nous n'avons pas à nous occuper en ce moment (5).

En supposant acquise cette distinction de deux sources juives, il reste encore assez de difficultés, car les interpolations chrétiennes s'étendent partout, et il est à peu près impossible d'en mesurer la portée. Le système adopté par MM. Charles et Bousset (6) consiste à éliminer uniquement ce qui est évidemment d'origine chrétienne, d'une façon claire et pour ainsi dire technique; encore M. Charles regarde-t-il comme juifs des passages qu'on retrouve en substance

(1) XXXI, 18.

(2) XXXI, 15.

(3) Voir surtout l'édition grecque de Charles et sa traduction commentée indiquée plus haut, p. 38; cf. *RB.*, 1908, p. 442 ss.

(4) Nous n'oserions être aussi précis que M. Charles qui fixe l'époque de 109 à 106 avant Jésus-Christ.

(5) D'après M. Charles (*Traduction*, p. LVII), ces additions sont : *Lev.*, X, XIV-XVI; *Jud.*, XVII, 2-XVIII, 1; XXI, 6-XXIII, XXIV, 4-6; *Zab.*, IX; *Dan*, V, 6-7; VII, 3 (?); *Nepht.*, IV; *Gad*, VIII, 2; *Aser*, VII, 4-7. Ce n'est pas le lieu d'entrer dans une discussion détaillée. On verra plus loin que, d'après nous, *Jud.*, XXIV, 4-6, appartient au fond primitif.

(6) Dans deux articles importants de la *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft*, 1900, p. 141-175, 187-209.

dans le Nouveau Testament, en supposant, à tort selon nous, que c'est Jésus ou S. Paul qui sont les imitateurs. Il est cependant possible que l'interpolateur chrétien n'ait pas procédé seulement par l'addition de petites phrases, et, dans un ouvrage où les passages chrétiens sont nombreux, il est plus sage de déclarer chrétien ce qui se retrouve dans les évangiles ou dans S. Paul que de leur supposer un initiateur de génie inconnu jusqu'à présent.

Mais tout n'est pas d'origine chrétienne. Nous avons un point de repère solide, c'est la comparaison, quand elle est possible, avec le livre des Jubilés; or elle porte surtout sur la suprématie de Lévi, qui est bien un élément juif, et qui suffirait, à elle seule, à établir que l'ouvrage est antérieur au christianisme et date du temps des Asmonéens. De là son importance.

Elle serait hors de pair, s'il était vrai, comme le prétend M. Charles, qu'il témoigne d'un bouleversement complet dans l'évolution des idées messianiques. Selon ce savant distingué, qui s'est appliqué plus que personne à l'étude des Testaments, pendant trente ou quarante ans l'espérance d'un Messie descendu de Juda fut abandonnée en faveur d'un Messie descendu de Lévi. On pourrait même tracer le tableau des prérogatives de ce Messie : « Il serait exempt de péché (*T. Jud.* XXIV, 1); il marcherait dans la douceur et la droiture (*T. Jud.* XXIV, 1); établirait un nouveau sacerdoce sous un nom nouveau (*T. Lév.* VIII, 14) et serait aussi un médiateur pour les Gentils (*T. Lév.* VIII, 14 corrigé); il serait également prophète du Très-Haut (*T. Lév.* VIII, 15); roi sur toutes les nations (*T. Rub.* VI, 11.12; *T. Lév.* VIII, 14); combattrait contre les ennemis nationaux d'Israël et contre Béliar et les puissances du mal (*T. Rub.* VI, 12; *T. Lév.* XVIII, 12; *T. Dan* V, 10), et délivrerait les captifs faits par lui, à savoir les âmes des saints (*T. Dan* V, 11); ouvrirait le Paradis aux justes (*T. Lév.* XVIII, 10; *T. Dan* V, 12), et donnerait aux saints à manger de l'arbre de vie (*T. Lév.* XVIII, 11). Bien plus, il donnerait aux fidèles le pouvoir de fouler aux pieds les esprits mauvais et de lier Béliar (XVIII, 12), qui serait jeté dans le feu (*T. Jud.* XXV, 3), et le péché serait aboli (*T. Lév.* XVIII, 9) (1) ».

Si cette esquisse de M. Charles était exacte, on y reconnaîtrait l'image la plus fidèle de Jésus-Christ, sauf les guerres nationales, et il faudrait s'étonner de rencontrer à cette date une conception si ferme d'un Messie investi d'une mission religieuse si haute, plus encore que du transfert de l'espérance de Juda à Lévi. Il y aurait là un phéno-

(1) *The Testaments...*, p. XCVIII.

mène aussi intéressant qu'isolé, mais tout à fait inexplicable, si on ne veut se contenter d'une explication obvie : Le tableau comprend des traits empruntés aux interpolations chrétiennes. Cet élément perturbateur éliminé, il ne reste plus de Messie lévitique, mais seulement l'affirmation du grand rôle joué par Lévi dans la personne des Asmonéens, par Lévi regardé avec Juda, et avant lui, comme l'instrument du salut national et religieux, et, tout au plus, mais cela est fort douteux, l'esquisse d'un grand prêtre extraordinaire, revêtue de couleurs messianiques. D'après l'auteur, le salut, commencé par les victoires des Macchabées, sera complet lors de la venue de Dieu sur la terre pour la juger; on compte surtout sur les princes grands-prêtres, que l'on exalte, mais sans oublier tout à fait les promesses faites à Juda, et cette eschatologie est tout à fait semblable à celle du livre des Jubilés, ce qui est sa meilleure garantie d'authenticité.

De tout cela il importe de fournir la preuve.

La prééminence de Lévi ne peut être contestée, en présence des textes nombreux qui le font passer avant Juda, et elle ne peut, selon toute vraisemblance, provenir d'une pensée chrétienne. « Dieu a donné le pouvoir à Lévi, et à Juda avec lui » (1). Siméon dit à ses fils : « Qu'ils ne pourront prévaloir contre Lévi, parce qu'il combattra la guerre du Seigneur et vaincra toute votre armée » (2). Le patriarche ajoute : « Obéissez à Lévi et à Juda parce que c'est d'eux que le salut se lèvera pour nous » (3). Dan prévoit que dans l'avenir ses fils seront infidèles au Seigneur, irrités contre Lévi, et engagés dans la lutte contre Juda. Mais ils seront impuissants, car l'ange du Seigneur sera le guide des deux tribus, qui seront toute la consistance d'Israël (4).

(1) *Rub.*, VI, 7 : τῷ γὰρ Λευὶ ἔδωκεν ὁ Θεὸς τὴν ἀρχὴν [καὶ τῷ Ἰούδᾳ μετ' αὐτοῦ]; on peut admettre avec M. Charles que les mots entre crochets sont interpolés.

(2) *Sim.*, V, 5 : Ἀλλ' οὐ δυνήσονται πρὸς Λευὶ ἀντιστῆναι, ὅτι πόλεμον Κυρίου πολεμήσει καὶ νικήσει [πᾶσαν] παρεμβολὴν ὑμῶν.

(3) *Sim.*, VII, 1 : Καὶ νῦν, τέκνα μου, ἐπακούσατε τοῦ Λευὶ καὶ τοῦ Ἰούδα... ὅτι ἐξ αὐτῶν ἀνατελεῖ ἡμῖν τὸ σωτήριον, — cf. *Lév.*, II, 11 : Καὶ διὰ σοῦ καὶ τοῦ Ἰούδα ὀφθήσεται Κύριος τοῖς ἀνθρώποις. Mais, à la rigueur, ce passage pourrait être une allusion à l'Incarnation.

(4) *Dan*, V, 4 : Ἐγὼ οἶδα ὅτι ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις ἀποστήσεσθε τοῦ Κυρίου, καὶ προσοχθιεῖτε τῷ Λευί, καὶ πρὸς τῷ Ἰουδὰ παρατάξεσθε, ἀλλ' οὐ δυνήσεσθε πρὸς αὐτούς· ἄγγελος γὰρ Κυρίου ὁδηγεῖ ἑκατέρους, ὅτι ἐν αὐτοῖς στήσεται ὁ Ἰσραήλ. Ce trait a une portée particulière. Ceux qui soutenaient l'origine chrétienne des Testaments expliquaient l'association de Lévi et de Juda du double caractère sacerdotal et royal de Jésus-Christ, d'après le fragment de saint Irénée, qui, s'il est authentique, dérive plutôt des Testaments : Ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς προετυπώθη καὶ ἐπεγνώσθη καὶ ἐγεννήθη· ἐν μὲν γὰρ τῷ Ἰωσὴφ προετυπώθη· ἐκ δὲ τοῦ Λευὶ καὶ τοῦ Ἰούδα κατὰ σάρκα ὡς βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς ἐγεννήθη (*Fragm.* XVII, éd. Stieren, I, 836-837, *ap.* Charles). Mais ici, il n'est fait allusion qu'aux tribus comme groupes, et ce temps où la force d'Israël est dans Lévi et dans Juda ne peut être que le temps des Macchabées.

Un peu plus loin, dans ce même Testament de Dan, Juda est placé avant Lévi, mais il ne s'agissait originairement que d'une tribu, et il faut plus probablement effacer Juda (1), car c'est ordinairement Lévi qui conduit la guerre. Dans le Testament de Nephtali, Lévi n'est pas seulement nommé le premier; il est comparé au soleil, et Juda à la lune! douze rayons sont sous leurs pieds (2). Aussi le patriarche recommande-t-il à ses enfants de s'unir à Lévi et à Juda (3). Gad annonce comme les autres patriarches que le salut viendra des deux mêmes tribus, qu'il faut donc leur rendre honneur. Juda est nommé avant, mais on peut se demander si c'est bien l'ordre original (4), d'autant que dans le Testament de Joseph, et dans le même contexte, Lévi reparaît le premier (5).

Il y a plus; tandis que Lévi est béni par le Seigneur lui-même, c'est seulement l'ange de la face qui bénit Juda (6).

On a remarqué combien de fois reparaît cette pensée que le salut se lèvera sur Israël par Lévi et par Juda. Si cette phrase avait une origine chrétienne, on pourrait, à la rigueur, l'entendre du sacerdoce de Jésus-Christ, uni à son titre royal davidique. Encore est-il que la doctrine de l'épître aux Hébreux, suivie par tout le christianisme primitif, marque plutôt l'extinction du sacerdoce lévitique que la fusion des deux titres. Cette fusion au contraire s'est opérée dans Israël lorsque les grands-prêtres Asmonéens sont devenus les princes de Juda et les véritables chefs de la nation. D'ailleurs ce sont bien, nous l'avons vu à propos de Nephtali, les tribus qui sont visées, non un héros, sorti par hypothèse des deux tribus, et le salut d'Israël ce sont les guerres conduites par Lévi.

Le caractère belliqueux de ce sacerdoce est encore mieux marqué dans le Testament de Lévi. Lévi est glorifié pour avoir tiré vengeance

(1) *Dan*, v, 10 : Καὶ ἀνατελεῖ ὑμῖν ἐκ τῆς φυλῆς [Ἰούδα καὶ] τοῦ Λευὶ τὸ σωτήριον Κυρίου αὐτὸς γὰρ ποιήσει πρὸς τὸν Βελίαρ πόλεμον. La guerre contre Béliar a un aspect moins chrétien que l'enchaînement de Béliar, cependant le passage est bien mêlé.

(2) *Nepht.*, v, 4 : Καὶ ὄντος τοῦ Λευὶ ὡς ὁ ἥλιος,... καὶ Ἰούδας ἐγένετο λαμπρὸς ὡς ἡ σελήνη, καὶ ἦσαν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτῶν δώδεκα ἀκτῖνες.

(3) *Nepht.*, viii, 2 : ... ἐντείλασθε τοῖς τέκνοις ὑμῶν ἵνα ἑνοῦνται τῷ Λευὶ καὶ τῷ Ἰούδα.

(4) *Gad*, viii, 1 : ... ὅπως τιμήσωσιν Ἰούδα καὶ Λευὶ ὅτι ἐξ αὐτῶν ἀνατελεῖ [ὑμῖν] Κύριος σωτηρίαν τῷ Ἰσραήλ.

(5) *Jos.*, xix 11. Le texte restitué d'après l'arménien, plus pur d'interpolations chrétiennes : Καὶ ὑμεῖς, τέκνα μου, τιμήσατε τὸν Λευὶ καὶ τὸν Ἰούδαν ὅτι ἐξ αὐτῶν ἀνατελεῖ ἡ σωτηρία τοῦ Ἰσραήλ. On ne fait pas état de *Jud.*, xxi, 2-4, où la suprématie du sacerdoce est si clairement indiquée, parce que ce passage ne se trouve pas dans la version arménienne. Juda est censé dire que Dieu ne lui a donné que la royauté, ce qui est terrestre, mais à Lévi le sacerdoce, c'est-à-dire les choses du ciel. On dirait de la querelle du Sacerdoce et de l'Empire!

(6) *Jud.*, xxv, 2 : Καὶ ὁ Κύριος εὐλόγησε τὸν Λευί, ὁ δ' ἄγγελος τοῦ προσώπου ἐμέ.

de Dina contre les Sichémites. Si le sacerdoce lui est accordé, à lui et à sa race, c'est en récompense de ce haut fait, comme le livre des Jubilés le dit encore plus expressément (1). La prise de Sichem, cette cité des sots (2), fut aussi l'un des principaux exploits de Jean Hyrcan. Il y a là une concordance qui ne peut être fortuite, qui date notre livre, et explique la glorification de Lévi, comme guerrier et comme prêtre.

Jusqu'ici nous sommes pleinement d'accord avec M. Charles. Faut-il le suivre encore lorsqu'il range parmi les gloires promises à la tribu sacerdotale un Messie-roi, selon le thème traditionnel, changé seulement en cela qu'il n'est plus fils de David, mais descendant de Lévi? Nous ne le croyons pas, parce que tous les passages allégués ne peuvent avoir ce sens si on retranche les interpolations chrétiennes, qu'on a toujours le droit de supposer dans cet ouvrage, et si on maintient les textes contre des corrections peu justifiées. On trouvera en note la discussion de tous ces cas (3), sauf le plus important sur lequel il faut insister ici.

(1) *Jubilés*, XXX, 18.

(2) *Lév.*, VII, 2 : Ἔσται γὰρ ἀπὸ τῆς σήμερον ἡ Σύκημα λεγομένη πόλις ἀσυνέτων... Cf. *Sir.* I, 26.

(3) *Rub.*, VI, 7-12 : 7. Τῷ γὰρ Λευὶ ἔδωκεν ὁ Θεὸς τὴν ἀρχὴν [καὶ τῷ Ἰούδᾳ μετ' αὐτοῦ...] 8. Διὰ τοῦτο ἐντέλλομαι ὑμῖν ἀκούειν τοῦ Λευί, ὅτι αὐτὸς γνώσεται νόμον Θεοῦ, καὶ διαστελεῖ κρίσιν καὶ θυσιάσει ὑπὲρ τοῦ Ἰσραὴλ μέχρι τελειώσεως χρόνων ἀρχιερεὺς Χριστός, ὃν εἶπεν ὁ Κύριος... 10. Καὶ πρὸς τὸν Λευὶ ἐγγίσατε ἐν ταπεινώσει καρδίας [ὑμῶν], ἵνα δέξησθε εὐλογίαν ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ. 11. Αὐτὸς γὰρ εὐλογήσει τὸν Ἰσραὴλ καὶ τὸν Ἰούδαν· ὅτι ἐν αὐτῷ ἐξελέξατο Κύριος βασιλεύειν ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ. 12. Καὶ προσκυνήσατε τὸ σπέρμα αὐτοῦ, ὅτι ὑπὲρ ὑμῶν ἀποθανεῖται ἐν πολέμοις ὁρατοῖς καὶ ἀορατοῖς. Καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται βασιλεὺς αἰώνιος. — Ce passage très important peut s'entendre de deux façons. Si Juda est authentique au v 7 — et il n'y a pas de raison de le rejeter, puisque Juda est souvent nommé après Lévi, — le pouvoir est partagé, Lévi a le sacerdoce, Juda la royauté. Ce qui milite pour ce sens, c'est qu'au v. 11 ἐν αὐτῷ doit se rapporter à Juda. On ne comprend pas, en effet, comment Lévi bénit Israël et Juda, parce que lui-même doit posséder la royauté : la bénédiction donnée à un autre, Israël réduit à Juda, explique comment Juda aura la royauté. C'est d'ailleurs ainsi qu'a compris le traducteur slavon qui a ajouté une longue interpolation pour appliquer au Christ la promesse royale faite à Juda. Dans ce premier sens, il est clair que le Messie ne vient pas de Lévi.

Si l'on admet avec M. Charles qu'au v. 11 ἐν αὐτῷ doit s'entendre de Lévi, on voit bien que la royauté lui est promise en même temps que le sacerdoce. Les premiers Asmonéens mourront dans les guerres saintes, visibles et invisibles, car, dans les cieux, on a combattu pour eux, et peut-être aussi contre eux. Mais cette lignée royale n'aboutit à un roi éternel ou à un Messie, que dans le texte grec. L'arménien, qu'on reconnaît pour être moins retouché dans cette direction, a ἔσονται ἐν ὑμῖν βασιλεῖς αἰώνιοι, ce qui promet simplement la durée indéfinie à la dynastie, sans nuance messianique personnelle. Nous aurions donc seulement le messianisme collectif lévitique ou asmonéen, si on peut employer ces termes.

Lév., VIII, 14 : Ὁ δὲ τρίτος ἐπικληθήσεται αὐτῷ ὄνομα καινόν, ὅτι βασιλεὺς ἐκ τοῦ Ἰούδα ἀναστήσεται καὶ ποιήσει ἱερατείαν νέαν, κατὰ τὸν τύπον τῶν ἐθνῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη. Pour trouver en cet endroit un sens messianique lévitique, M. Charles change ἐκ τοῦ, donné par tous les manuscrits grecs, en ἐν τῷ, la leçon de l'arménien équivalant soit à ἐκ τοῦ, soit

Le Testament de Lévi contient deux psaumes. Le premier se tient complètement dans la ligne du sacerdoce lévitique, tel que l'entendaient les Juifs (1). Il n'offre donc aucun intérêt spécial. Il n'en est pas de même du second, véritable hymne en l'honneur du sacerdoce nouveau, et, à ce qu'il semble, d'un certain grand prêtre qui en posséderait éminemment toutes les prérogatives (2). D'après M. Charles, il s'agit de Jean Hyrcan, représentant le Messie lévitique de l'avenir (3); d'après M. Bousset, le poème n'est pas proprement messianique, et cependant il décrit un grand prêtre messianique investi d'une puissance surnaturelle (4).

Voici ce morceau, assurément très remarquable.

à ἐν τῷ. Mais il est assez clair que βασιλεὺς... ἀναστήσεται est une interpolation chrétienne qui rompt le contexte, car il était question de trois séries de prêtres : la dernière, celle des Asmonéens, inaugure un sacerdoce nouveau (avant de prendre la dignité royale!), selon la manière des nations, c'est-à-dire, probablement, selon l'ordre de Melchisédec, type du sacerdoce des Gentils dans le Ps. cx.

Jud., xxiv, 1-3. Le texte grec est manifestement chrétien. M. Charles ne peut le nier qu'en alléguant sa ressemblance avec *Lév.*, xviii; mais précisément l'origine de ce chapitre est fort douteuse. L'arménien, plus sobre, me paraît encore purement chrétien; qu'on en juge : Καὶ μετὰ ταῦτα ἀνατελεῖ τὸ ἄστρον εἰρήνης, τοῦ ἡλίου δικαιοσύνης καὶ συμπορεύσεται ἀνθρώποις ἐν πραότητι καὶ δικαιοσύνῃ. 2. Καὶ ἀνοιγήσονται αὐτῷ οὐρανοὶ καὶ ἐκχυθήσονται εὐλογίαι πατρὸς ἁγίου ἐπ' αὐτῷ, καὶ αὐτὸς ἐκχεεῖ ἐφ' ἡμᾶς πνεῦμα χάριτος. 3. Καὶ ἔσεσθε αὐτῷ εἰς υἱοθεσίαν ἀληθείας...! D'ailleurs tout cela est dans le testament de Juda. Où M. Charles a-t-il pris que *Verses 1-3 refer to the Messiah from Levi?*

Dan, v, 10-13. Ce passage est un peu long pour être cité en entier. Les vv. 11 et 12 paraissent décidément chrétiens. Les vv. 10 et 13 font allusion aux guerres heureuses des Macchabées, couronnées par la présence du Seigneur. Ces deux versets ne mentionnent pas de Messie personnel.

Jos., xix, 5-9. Ici le procédé de M. Charles est tout à fait radical. Tous les textes et les versions attribuent la prééminence peut-être messianique au *quatrième* animal, c'est-à-dire à Juda. Pour avoir Lévi, M. Charles met *troisième*. Tout le passage est d'ailleurs fortement interpolé.

M. Charles n'a pas produit *Lév.*, iv, 1-3, assez frappant au premier abord, parce que Lévi y est spécialement fils de Dieu et serviteur et ministre du culte dans un contexte qui débute par une description apocalyptique du jugement. Le sens général paraît être que les prérogatives de Lévi dureront jusqu'à ce moment, sans allusion à une personnalité distincte.

(1) Ch. xiii, sauf le v. 5 qui est une interpolation chrétienne : « afin que ce vous soit un trésor dans le ciel »; quand tout le reste ne parle que de la récompense terrestre.

(2) *Lév.*, xviii.

(3) Charles, *ad h. l.*

(4) *Zeitschrift für die neut. Wissenschaft*, 1900, p. 172. Les deux savants sont d'accord pour y trouver des interpolations chrétiennes. L'émondage de M. Bousset, beaucoup plus vigoureux, laisse subsister un fond dont on reconnaîtra plus volontiers qu'il peut être juif, mais nous allons dire qu'il faut aller plus loin encore dans la voie des retranchements. D'ailleurs M. Bousset reconnaît qu'après son travail d'élimination, *So wie er dasteht, ist er nämlich nicht eigentlich messianisch.* De plus, un peu effrayé de la sublimité de ce grand prêtre messianique, il propose de regarder Dieu comme le sujet de toute la fin (contre M. Charles et le contexte).

Après une description sévère des vices des prêtres, l'auteur annonce que Dieu mettra fin au sacerdoce. Puis le psaume commence (1).

2. Et alors le Seigneur suscitera un prêtre nouveau,
auquel seront révélées toutes les paroles du Seigneur,
et c'est lui qui fera le jugement de vérité sur la terre pendant longtemps.

3. Et son astre se lèvera au ciel comme celui d'un roi,
éclairant la lumière de la connaissance, 'comme le soleil éclaire le jour' (2),
et il sera glorifié dans la terre entière.

4. Il brillera comme le soleil sur la terre,
et fera disparaître les ténèbres de dessous les cieux,
et toute la terre sera en paix.

5. Les cieux tressailleront de son temps,
et la terre sera dans la joie,
et les nuées dans l'allégresse;
[et la connaissance du Seigneur se répandra sur la terre comme l'eau des mers (3).
et les anges de la face du Seigneur trouveront leur allégresse en lui.

6. Les cieux seront ouverts (4),
et du temple de la gloire (5) viendra sur lui la sanctification,
avec la voix paternelle, comme d'Abraham à Isaac.

7. Et la gloire du Très-Haut sera prononcée sur lui,
et l'esprit d'intelligence et de sanctification reposera sur lui [dans l'eau] (6).

8. Car il donnera en vérité et à jamais la grandeur du Seigneur à ses fils,
et on ne lui succédera pas de génération en génération jusqu'à la fin (7).

9. Et sous son sacerdoce, les Gentils en grand nombre auront la connaissance sur la terre.
Et ils seront éclairés par la grâce du Seigneur,
[tandis qu'Israël diminuera dans l'ignorance,
et sera dans les ténèbres et le deuil] (8).
Durant son sacerdoce, le péché disparaîtra,
et les pécheurs cesseront de mal faire,
[et les justes se reposeront en lui].

10. Et il (9) ouvrira les portes du paradis,
et écartera l'épée dirigée contre Adam.

(1) *Lév.*, XVIII, 2 ss. La traduction d'après le texte grec de Charles. Les passages entre crochets sont ceux qu'il juge interpolés. On trouvera le grec aux appendices, texte I.

(2) Ἐν ἡλίῳ ἡμέρα. Le texte paraît corrompu; la traduction est approximative.

(3) *Is.* XI, 9.

(4) M. Charles note très loyalement que les seuls passages vraiment parallèles sont *Matth.* III, 16 s.; *Marc*, I, 10 s.; *Luc*, III, 21 s.

(5) Le temple, en parlant du ciel, dans le *Ps.* XVIII, 7, etc., et *Test. Lév.*, V, 1.

(6) Ἐν τῷ ὕδατι, omis par quelques manuscrits et une recension arménienne, doit être une interpolation dans toute hypothèse.

(7) M. Charles entend que sa succession est assurée à sa descendance!

(8) Omis par quelques manuscrits grecs, mais se trouve dans le plus grand nombre et dans toutes les versions. Si c'est une interpolation, son auteur a bien saisi le rythme.

(9) Il est évident que le sujet est toujours le même; ce n'est pas Dieu qui interviendrait sans qu'on puisse s'en douter.

11. Et il donnera aux saints de manger de l'arbre de vie (1),
et l'esprit de sainteté sera sur eux.

15. Et Béliar sera emprisonné par lui (2),
et il donnera à ses enfants de marcher sur les esprits mauvais (3).

13. Et le Seigneur sera dans l'allégresse à cause de ses fils,
et il se complaira en ses bien-aimés jusqu'à la fin.

14. Alors Abraham tressaillera et Isaac et Jacob,
et je serai dans la joie, et tous les saints revêtiront la justice.

Il serait imprudent de s'appuyer sur le rythme pour discerner les interpolations. Au début on dirait que les stiques vont trois par trois; à la fin ils sont rangés deux par deux.

Faut-il admettre, avec M. Charles, que le héros du poème est Jean Hyrcan, salué comme prêtre, comme roi, et comme prophète? On lui accordait de son temps ces trois prérogatives (4). Le poète ferait même au verset 6 une allusion très spéciale à la révélation qu'il eut dans le temple, pendant que ses fils combattaient Antiochus Cyzicenus (5). Mais M. Bousset a reconnu dans ce passage bien des traits chrétiens. Si on enlève « les cieux ouverts » et « la voix paternelle » qui rappellent si clairement le baptême de Jésus, il n'y a plus de révélation. Par ailleurs le temple peut très bien être le ciel.

Le sacerdoce sans successeurs (6), la conversion des Gentils et la réprobation des Juifs, Béliar enchaîné, les mauvais esprits foulés aux pieds, sont autant de traits chrétiens.

Le reste ne détonnerait pas dans une hymne chrétienne, même l'hommage rendu par Lévi au prêtre éternel descendu de Juda; cependant il est plus naturel de rattacher le début (2-5) et la fin (13-14) au livre juif. Il resterait encore la glorification du sacerdoce nouveau, paré d'un éclat royal, et orné de teintes messianiques, la joie du Seigneur qui se complaît désormais dans ses fils, les enfants d'Israël, avec l'annonce voilée de la résurrection des patriarches. C'est précisément ce qu'on peut attendre d'un juif de cette époque : les temps prospères sont inaugurés par la dynastie asmonéenne, prélude de la manifestation suprême du Seigneur.

Qu'il y ait là comme une tentative de dériver les anciennes promesses en faveur de la dynastie régnante, on ne saurait le nier, et

(1) Cf. *Apoc.* XXII, 2.
(2) Cf. *Apoc.* XX, 2. 3.
(3) Cf. *Luc*, X, 19.
(4) Voir plus haut, p. 8.
(5) Cf. JOSÈPHE, *Ant.* XIII, III.
(6) Cf. *Hébr.* VII, 23 s.

cela pouvait paraître d'autant plus légitime que les prophètes n'avaient pas expressément rattaché au fils de David toutes les splendeurs de l'avenir.

Mais on ne pouvait, sans se heurter à la tradition, transporter le Messie d'une tribu à une autre. Il nous semble même, contrairement à M. Charles, que le Messie descendu de Juda n'est pas absent de la source primitive des Testaments, et c'est là une nouvelle ressemblance avec le livre des Jubilés. Nous croyons en effet reconnaître à propos de Juda le même phénomène d'une esquisse juive développée dans le sens chrétien, avec cette seule différence de pure forme, qu'ici les interpolations chrétiennes se trouvent au début. Pour les réduire à leur minimum, nous traduisons d'après la traduction grecque de la version arménienne dans Charles (1).

1. Et après cela se lèvera l'astre de paix, du soleil de justice,
et il conversera avec les hommes dans la douceur et la justice.
2. Et les cieux s'ouvriront pour lui,
et les bénédictions du père saint se répandront sur lui,
et lui répandra sur nous l'esprit de grâce.
3. Et vous lui serez en adoption de vérité,
et vous marcherez selon ses préceptes, premiers et seconds.
4. Alors montera de moi un germe (2).
5. Et il restaurera le sceptre de mon règne,
et de notre racine s'élèvera une tige (3),
6. Et il en montera une verge de justice pour les nations,
pour juger et sauver tous ceux qui invoquent le Seigneur (4).

M. Charles a parfaitement remarqué qu'il y a là deux messianismes juxtaposés, et qui ont chacun leur début. Entraîné par son interprétation du psaume lévitique (5), auquel ces premiers versets ressemblent si étroitement, il croit distinguer d'abord le Messie issu de Lévi. Le second Messie viendra de Juda, mais, parce que M. Charles ne veut point le voir paraître sous Jean Hyrcan, il imaginera d'attribuer le second morceau à une époque postérieure.

En réalité le début, où l'allusion au baptême de Jésus est si évi-

(1) *Jud.*, XXIV; on trouvera le grec aux appendices, texte II.

(2) M. Charles indique ce verset comme interpolé, mais on n'en voit pas la raison. L'expression rappelle *Jér.* XXIII, et XXXIII, 15 d'après l'hébreu pour le germe; les LXX avaient traduit ἀνατολή.

(3) *Is.* XI, 1.

(4) *Joël*, II, 32.

(5) *T. Lév.*, XVIII.

dente, confirme ce que nous avons dit des interpolations chrétiennes du psaume lévitique. L'adoption des disciples, après qu'ils ont reçu l'esprit de grâce, est nettement paulinienne. Au contraire, à partir du verset 4 commence l'annonce d'un Messie dont les traits sont empruntés à Jérémie, à Isaïe et à Joël, sans rien qui sorte de l'Ancien Testament, ni qui se rapproche des Psaumes de Salomon.

A une époque plus basse, le Messie davidique paraît dans une tout autre lumière. Ici, comme dans les Jubilés, il ne s'agit que du descendant de Juda, ordinairement placé à côté de Lévi, et au second rang. L'auteur ne voulait, ni offenser ses princes en exaltant le fils de David, ni rompre complètement avec la tradition en passant absolument sous silence les glorieuses espérances de Juda.

Il est encore fait une place au Messie né de Juda dans le testament de Joseph. La vision qu'on y raconte est si incohérente qu'on n'oserait en proposer l'explication, mais il est assez clair que le quatrième bœuf, qui représente Juda, voit d'abord ses deux cornes grandir de façon à devenir le rempart des troupeaux, et enfin une autre corne pousser entre les deux autres (1). Les deux cornes naturelles paraissent signifier le secours donné par Juda à tout Israël au moment des guerres macchabéennes; la corne surnuméraire doit représenter le Messie, selon une métaphore déjà connue (2). On dirait que dans cette vision les cerfs se transforment en brebis, puis en bœufs; elle serait donc dans le goût de l'allégorie d'Hénoch (3), avec le même souci de faire figurer le Messie, mais sous le voile d'un symbole.

C'est tout, car nous ne pouvons faire entrer en ligne les annonces par trop évidentes de l'Incarnation. Elles figurent ordinairement dans les endroits où est prédite la venue de Dieu sur la terre, pour expliquer que Dieu viendrait dans la chair.

Primitivement on ne songeait qu'à une théophanie qui inaugurerait le monde futur. Voici un passage caractéristique, où la distinction se fait sans trop de peine (4).

> Jérusalem ne sera plus vouée à la désolation,
> et Israël ne sera plus captif,
> parce que le Seigneur sera au milieu d'elle [conversant avec les hommes], et le Saint d'Israël régnera sur elle [dans l'humilité et la pauvreté et celui qui croira en lui régnera sur les hommes en vérité].

(1) *Jos.*, XIX, 6 : Καὶ τοῦ τετάρτου βοὸς ἀνέβησαν τὰ κέρατα μέχρι τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐγένοντο ὡς τεῖχος τῶν ποιμνιῶν, καὶ ἐν μέσῳ τῶν δύο κεράτων ἐξεβλάστησε ἄλλο κέρας.

(2) *Ps.* CXXXII, 17.

(3) Voir plus loin, p. 80 s.

(4) *Dan*, V, 13.

De même (1) :

Jusqu'à ce que le Très-Haut visite la terre, et qu'il vienne lui-même [comme un homme parmi les hommes, mangeant et buvant] et brise la tête du dragon sur l'eau; lui-même sauvera Israël [et toutes les nations, Dieu jouant le personnage d'un homme].

Mais voici un passage où la venue de Dieu est franche de toute interpolation; c'est Lévi qui parle (2) :

Et il m'a dit : Lévi, je t'ai donné les bénédictions du sacerdoce, jusqu'à ce que je vienne habiter au milieu d'Israël.

Le salut n'est point encore transporté au ciel; en d'autres termes, l'eschatologie n'est donc point encore transcendante. C'est à peu près celle du début du livre d'Hénoch (3). On ne saurait la qualifier comme simplement cosmique, puisque nous avons rencontré des traces non équivoques de Messianisme dans la période purement historique où l'on a déjà conscience d'être entré. La résurrection sera placée entre deux, marquée par la transformation des acteurs du drame. Mais nous aurons à revenir plus loin sur ce point spécial.

Après beaucoup d'hésitations, nous rattachons à cette époque, plutôt à cause des allusions au temps que par une analogie totale, l'allégorie des semaines dans Hénoch. Cette vision, comme toute la littérature relative à Hénoch, met fortement en vedette le jugement. Les destinées du monde comprennent dix semaines. Les sept premières vont jusqu'au temps de l'auteur. Les trois dernières sont trois semaines de jugement. Il est donc progressif, et chaque semaine doit avoir une durée notable, d'autant qu'on sait incidemment que la dixième a sept parties. Le premier jugement est exercé par le glaive, mis entre les mains des justes pour châtier les pécheurs (4) :

[12] Et ensuite, il y aura une autre semaine, la huitième; ce sera celle de la justice: une épée lui sera remise pour qu'il soit fait jugement et justice des oppresseurs, et les pécheurs seront livrés aux mains des justes. [13] Et vers la fin (de la huitième semaine), ils (les justes) acquerront des maisons à cause de leur justice; et une maison sera élevée pour le grand Roi, dans une splendeur éternelle.

Le second jugement sera le jugement de l'humanité et de la terre; le troisième, le jugement des anges (5), avec un ciel nouveau.

(1) *Aser*, VII, 3. Il semble que *Siméon*, VI, 5, est tout entier chrétien, car il s'agit du salut d'Adam, et non point seulement d'Israël. Et que penser de *Nepht.*, VIII, 3?
(2) *Lév.*, V, 2.
(3) Voir plus haut, p. 60 ss.
(4) XCI, 12 s. (Traduction de M. l'abbé Martin).
(5) XCI, 17 (Trad. de M. Martin).

Et après cela (viendront) des semaines nombreuses qui s'écouleront innombrables, éternelles, dans la bonté et dans la justice, et dès lors le péché ne sera plus nommé jusqu'à l'éternité.

Par son terme, cette eschatologie est cosmique et transcendante; mais le début vise une ère de prospérité qui paraît être celle des guerres macchabéennes, aboutissant à la fondation d'un royaume fidèle à Dieu. C'est ce royaume qui est la maison du grand Roi; on pourrait cependant l'entendre d'une reconstruction du Temple. Quoi qu'il en soit, si c'est bien là du messianisme historique, il est encore plus collectif que celui des Jubilés. Les exécuteurs du jugement, ceux qui préparent le bonheur des justes, sont les Israélites fidèles armés de glaives. Cette petite apocalypse, très apparentée au début d'Hénoch, et cependant animée d'une ardeur guerrière, pourrait dater des premiers temps macchabéens. Elle ne fait aucune place au Messie personnel.

Il paraît, mais presque seulement pour la forme, un peu comme dans les Jubilés et les Testaments, dans une partie toute voisine du livre d'Hénoch qui doit être de la même époque, peut-être un peu plus récente (1). Hénoch raconte à son fils Mathusala toute l'histoire du monde qu'il a vue en songe, depuis Adam, taureau blanc, jusqu'au Messie, figuré aussi par un taureau. Cette longue et fastidieuse allégorie qui met en présence les brebis d'Israël et les divers animaux sauvages de la Gentilité ressemble à Daniel comme un devoir de maître d'école à une page de génie, mais enfin elle s'en inspire.

Les patriarches sont des taureaux, les Israélites des brebis. Noé et Moïse deviennent des hommes pour fabriquer l'arche et le tabernacle. Les Égyptiens sont des loups, les Assyriens et les Chaldéens des lions et des tigres; les sangliers sont les Édomites ou les Samaritains. Il y a cependant une théorie fort originale, celle des soixante-dix pasteurs auxquels sont confiées les brebis. Ce sont de mauvais pasteurs qui en tuent plus qu'il ne serait nécessaire, c'est-à-dire qu'ils font périr des innocents. Ces pasteurs sont en même temps des puissances et des époques; en d'autres termes déjà des Éons, les maîtres auxquels Dieu a abandonné la direction du monde, en attendant qu'ils soient jugés. Cette conception très pessimiste de la Providence, reléguée très haut dans le ciel, est bien éloignée de la confiance des prophètes envers leur Dieu. L'auteur estime que les Israélites ont souffert beaucoup plus qu'ils n'ont mérité. Leurs maîtres étrangers, plus coupables qu'eux, n'auraient pu commettre ces crimes sans une

(1) LXXXV-XC.

permission d'en haut; pour ne pas accuser le Seigneur d'injustice, on rejette la faute sur les esprits célestes dévoyés. Ces soixante-dix pasteurs qui représentent aussi probablement des semaines d'années sont subdivisés en deux périodes de trente-cinq, puis en sous-périodes de douze et de vingt-trois. Le point de départ est le même que dans Daniel, mais le point d'arrivée est plus récent (1).

Quoi qu'il en soit du détail inextricable, à un moment où les brebis étaient devenues aveugles, il leur naît des agneaux.

C'est la formation du parti des Israélites fidèles qui se distingue de la classe dirigeante de la nation, séduite par l'hellénisme. Alors des corbeaux, les Syriens d'Antiochus Épiphane, s'acharnent contre ces agneaux (2); mais il leur pousse des cornes, et même une brebis a une très grande corne. Ce n'est pas Judas Macchabée mais plutôt Jean Hyrcan, car on ne pouvait pas dire avec tant de confiance du temps de Judas que les corbeaux n'avaient pas de pouvoir sur lui (3). Il y a cependant encore beaucoup à craindre de la coalition des ennemis. Enfin Dieu intervient miraculeusement; la terre s'entr'ouvre et les ennemis sont précipités. Le glaive aux mains des brebis fait le reste. Le trône de Dieu est placé dans le pays de délices, la Palestine. Les étoiles sont condamnées, puis les pasteurs, puis les brebis aveugles qui sont jetées dans l'abîme du feu, à droite de la maison. Cette maison, Jérusalem et son temple, est reléguée au sud; une autre prend sa place, apportée toute faite, et le Seigneur des brebis l'habite. Ceux qui avaient été tués ou dispersés reparaissent; ce serait donc la résurrection si l'on pouvait s'en tenir au texte éthiopien (4), et même les bêtes des champs et les oiseaux du ciel y seraient admis, après avoir imploré les brebis auxquelles ils obéissent. Lorsque tout est terminé, il naît un taureau blanc avec de grandes cornes, le Messie. Tout le monde se transforme en taureau, pendant que le Messie est représenté par un

(1) C'est la domination des Grecs qui est partagée en deux, et il nous semble que l'ordre n'est pas 23 + 12 + 23 + 12, mais 12 + 23 + 23 + 12. Il est impossible de faire coïncider ces chiffres avec l'histoire. De la captivité de Babylone à Cyrus (536) il y a environ 50 ans; la domination des Perses jusqu'à Alexandre (332) a duré environ 204 ans. La Palestine a été soumise à Alexandre et aux Ptolémées environ 134 ans; à partir de 198, elle est définitivement aux Séleucides.

(2) Un agneau est saisi par les corbeaux; probablement Onias III (II *Macch.* IV, 33 ss.).

(3) L'auteur distingue assez bien les douze derniers pasteurs (XC, 17) des cinquante-huit précédents (XC, 5) (texte éth. à garder contre Beer) qui achèvent cinquante-huit époques. Si nous partons de l'an 110 (la prise de Samarie de 111 à 107 d'après Schürer) comme marquant le dernier assaut infructueux d'Antiochus Cyzicenus, douze semaines d'années nous font remonter à 194, époque où la Palestine est acquise aux Séleucides. Il reste 58 × 7 soit 406 ans qui nous reportent à 590, c'est-à-dire à peu près à la chute de Jérusalem.

(4) XC, 33. Voir plus loin, p. 126.

taureau sauvage (1). On est revenu à l'âge d'or des patriarches, sous la présidence du Messie. Ce Messie, on l'a remarqué, ne paraît que pour jouir du triomphe ; il ne vient pas du ciel, mais naît parmi la communauté régénérée. C'est un ornement dû à la tradition prophétique, ce n'est pas un Sauveur. Les Gentils ne sont point exclus du salut. Toutefois ce sera à la condition d'obéir aux Juifs. On leur offre sans doute le sort imposé par Jean Hyrcan aux Iduméens qu'il contraignit à recevoir la circoncision (2). Aussi cet universalisme n'empêche pas le caractère très nationaliste de tout le système, beaucoup plus marqué que dans le début d'Hénoch. Dieu intervient miraculeusement, mais le glaive des justes et de leurs chefs joue un grand rôle, avant comme après, et ces justes sont les Israélites fidèles. Le Messie lui-même n'est que la plus haute personnalité du peuple. L'emploi de l'allégorie permettait de ne pas le désigner autrement. Cette obscurité voulue dispensait l'auteur de concilier la tradition davidique avec les prétentions des Asmonéens.

Jean Hyrcan a seulement une très grande corne. Chacun pouvait préciser à sa fantaisie les origines du taureau blanc ; personne ne pouvait reprocher à l'auteur de manquer de respect envers la dynastie régnante ou de fidélité à la tradition.

Mais ce qu'il y a peut-être ici de plus significatif, c'est que l'accent de la prophétie porte sur la période messianique terrestre et presque naturelle. La transformation ultime n'est indiquée que par un trait, et on dirait qu'ici, comme dans le livre des Jubilés, qui date de la même époque, il y a seulement passage du très bien à quelque chose de plus parfait encore, dans la même ligne idéale.

On retrouve un messianisme semblable dans l'un des plus anciens morceaux des poésies attribuées aux Sibylles, le troisième livre. Le plus considérable des passages eschatologiques du III[e] livre (3) est une description des espérances nationales des Juifs, telles qu'ils souhaitaient les faire connaître aux Gentils, au moment où ils avaient encore confiance dans la réalisation de leurs rêves de gloire, sous le règne de Jean Hyrcan (4).

(1) D'après la correction généralement admise, on suppose que l'hébreu *re'ém* avait été transcrit ρημ, que le traducteur éthiopien aurait pris pour ῥῆμα, de sorte qu'il a traduit : « le premier au milieu d'eux devint la parole ». Dans ce cas la traduction « taureau sauvage » convient mieux que « buffle » (Martin, Gry, etc.), qui marquerait plutôt une déchéance. L'aurochs était le type de la force.

(2) Josèphe, *Ant.* XIII, IX, 1 ; *Bell.* I, II, 6.

(3) Vers 573-808. Les passages 367-380 (prospérité) et 538-544 (châtiment) ont un caractère et surtout un cadre trop général pour qu'on puisse les faire rentrer dans l'eschatologie juive.

(4) M. Schürer admet la date de 140 av. J.-C. (*Geschichte...*, III, p. 434 ss.) ; M. Geffcken

En voici l'analyse, d'après Alexandre (1).

Après l'expédition d'Antiochus en Égypte, on avertit les Gentils, instruits par leurs malheurs, de se convertir au culte du vrai Dieu (616 ss., 624 ss.). Dans ce cas on promet au genre humain une admirable félicité. Dans le cas contraire, on annonce la vengeance de Dieu (632), dessinée sous les plus sombres couleurs (633 ss.). Pendant que d'affreuses calamités, la peste, les incursions des barbares, les massacres, la stérilité des champs demeurés incultes, tous les maux fondent sur la terre (633 ss.), un roi viendra envoyé par Dieu « du soleil », c'est-à-dire de l'orient plutôt que du ciel (2), qui arrêtera la guerre par les conseils de Dieu, livrera au carnage quelques-uns des peuples en lutte, et créera des alliances avec les autres, relèvera la nation juive et lui rendra tous les biens (3).

Cependant toutes les nations ne sont pas encore détruites ou soumises, car les rois s'unissent de nouveau et s'entendent pour attaquer la nation sainte, la ville et le temple (660 ss.). Alors éclatera la dernière colère du Dieu tout-puissant; il fera pleuvoir sur les nations impies le feu et la foudre, détruira leurs villes, et laissera les cadavres sans sépulture (669 ss.). Désormais les Juifs seront à l'abri de toute défaite (702 ss.). Instruits par leur exemple, tous les autres peuples accèdent à la vraie religion et adorent le roi immortel (715 ss.). Cet état de choses sera le dernier et éternel. Ce sera un véritable royaume (4), à la manière des empires, du dernier empire de Daniel; il sera subordonné au règne du grand roi, c'est-à-dire de Dieu, auquel on offrira des sacrifices (5).

Alexandre avait bien raison de conclure :

penche pour une date plus basse, entre la composition du livre d'Hénoch et les psaumes de Salomon. Ce résultat ne peut être obtenu qu'en attribuant à une source antérieure le passage 608-615 qui fait allusion au septième roi d'Égypte de race grecque, Ptolémée Physcon (règne seul de 145 à 117 av. J.-C.). M. Geffcken considère aussi comme remontant à environ 140 av. J.-C. les passages 732-740, 762-766 (*Komposition und Entstehungszeit der Oracula sibyllina*, passim).

(1) *Oracula sibyllina*, volumen alterum, p. 474 s. (Paris, 1856).

(2) Contre Alexandre.

(3) Καὶ τότ' ἀπ' ἠελίοιο Θεὸς πέμψει βασιλῆα,
ὃς πᾶσαν γαῖαν παύσει πολέμοιο κακοῖο,
οὓς μὲν ἄρα κτείνας, οἷς δ' ὅρκια πιστὰ τελέσσας.
Οὐδέ γε ταῖς ἰδίαις βουλαῖς τάδε πάντα ποιήσει,
ἀλλὰ Θεοῦ μεγάλοιο πιθήσας δόγμασιν ἐσθλοῖς (652-656). Il n'y a pas lieu d'attribuer à ce grand roi une origine céleste pas plus qu'à cet autre roi, envoyé par le Dieu du ciel, et qui paraît être Cyrus : Καὶ τότε θὴ θεὸς οὐράνιος πέμψει βασιλῆα (v. 586).

(4) Καὶ τότε δ' ἐξεγερεῖ βασιλήϊον εἰς αἰῶνας πάντας ἐπ' ἀνθρώπους, κ. τ. λ. (767 s.).

(5) Τοῦτο τέλος πολέμοιο τελεῖ θεὸς οὐρανὸν οἰκῶν.
Ἀλλὰ χρὴ πάντας θύειν μεγάλῳ βασιλῆϊ (807 s.).

Nous ne trouvons là aucune mention du jugement dernier, tel que nous l'attendons; pas l'ombre du bonheur éternel en dehors de ce monde, ou de peines éternelles dans l'enfer. Tout est contenu dans un cercle terrestre et corporel. Comme les Prophètes, notre auteur emploie souvent le mot de jugement, mais ce jugement de Dieu c'est la ruine des nations, la vengeance et le triomphe des justes ou des Juifs, c'est en particulier le jugement du glaive (1); c'est moins une catastrophe totale et soudaine qu'une série de péripéties, avec tout le branle-bas accoutumé dans ces sortes de descriptions, les combats des rois et des peuples entre eux, les épées de feu, les torches ardentes tombant du ciel, le soleil obscurci, les météores brillants dans l'air, les combats aériens de fantassins et de cavaliers (2).

Il n'est pas inutile de noter en passant que ces prodiges inouïs ne sont pas les précurseurs de la fin du monde, mais les pronostics de la paix définitive. Tout aboutit à un idéal de bonheur terrestre. Le Messie vient de l'Orient; il extermine certains ennemis, mais il fait la paix avec les autres. Il n'est pas Fils de Dieu (3); ce sont les Juifs qui sont les fils de Dieu (4). C'est l'idéal d'un roi juif, mais rien ne le rattache expressément à la souche des Asmonéens. Comme dans la vision d'Hénoch, ses origines demeurent dans le vague.

Cependant il domine l'horizon des derniers temps. Le rôle du Messie personnel s'affirme de nouveau. Ceux qui l'auraient cherché dans la lignée des Asmonéens eussent évidemment dévié les anciennes espérances. Qu'elles fussent déçues par la conduite de ces princes et leur ruine, il ne s'ensuivait pas nécessairement qu'elles dussent s'évanouir; elles pouvaient renaître plus ardentes, mais en se rattachant cette fois plus explicitement à leur point d'appui naturel, la maison et la race de David. C'est la voie que suivit le Pharisaïsme et qui trouve son expression très ferme et très nette dans les psaumes de Salomon (5). L'apocalyptique n'y entra jamais; elle préféra se frayer d'autres routes en spéculant sur les origines mystérieuses et surnaturelles du Messie.

(1) Καὶ κρινεῖ πάντας πολέμῳ θεὸς, ἡδὲ μαχαίρῃ,
καὶ πυρὶ, καὶ ὑετῷ κ. τ. λ.

(2) Ἐν νεφέλῃ δ' ὄψεσθε μάχην πεζῶν <τε> καὶ ἱππέων (805). Cf. II *Macch.* v, 2.

(3) Le v. 776, υἱὸν γὰρ καλέουσι βροτοὶ μεγάλοιο θεοῖο, est regardé par Geffcken comme une interpolation chrétienne. Il est en tout cas tout à fait en dehors du contexte qui exige ναόν comme Alexandre l'avait vu, ou plutôt νηόν ou οἶκον.

(4) Υἱοὶ δ' αὖ μεγάλοιο θεοῦ περὶ ναὸν ἅπαντες (772).

(5) On pourrait à la rigueur placer ici ces psaumes; leur situation intermédiaire est la meilleure preuve qu'il n'y a point ici de cloisons étanches et que les mêmes idées se retrouvent sous tous les genres littéraires. Cependant ils appartiennent plutôt au rabbinisme.

CHAPITRE IV

ESCHATOLOGIE MESSIANIQUE TRANSCENDANTE.

Les apocalypses que nous avons rencontrées jusqu'à présent se préoccupaient, les premières, du jugement moral sur les méchants et les justes, sans faire allusion au Messie, les autres, des destinées d'Israël où le Messie avait naturellement sa place marquée. Les premières avaient un aspect mondial, avec une eschatologie soudaine et définitive, les autres un caractère national, avec une eschatologie historique, assez souvent progressive. Les nouvelles vues s'expliquent assez bien par l'essor religieux et national du temps des Macchabées. Quand il fut définitivement brisé au moment où le dernier roi des Asmonéens succomba sous la hache du bourreau (37 av. J.-C.), depuis longtemps déjà l'accord était rompu entre la dynastie et les éléments les plus religieux de la nation. L'idéal messianique qui avait reparu aux yeux de tous dans son ancien éclat avait risqué d'être dévoyé. L'apocalyptique dédaigna la solution vulgaire qui l'eût remis dans la tradition; elle le mit hors de la portée de tout événement humain en le transportant dans le ciel. On pouvait ainsi revenir à la grande eschatologie morale, en transformant hardiment le rôle du Messie qui y trouverait sa place, comme juge et comme chef du monde à venir. Que le Messie dût avoir une origine transcendante, ce n'était point précisément nouveau. Personne ne pouvait aller plus loin qu'Isaïe annonçant un sauveur qui serait un enfant-Dieu (1). Mais alors une impulsion se produisit qui fit, pour ainsi dire, remonter le messianisme vers sa source, en dépassant même, sans s'y arrêter, le point marqué par l'ancienne prophétie, la descendance de David et une vie d'homme.

Cette phase correspond assez naturellement à la transformation qui s'était opérée dans l'eschatologie cosmique, devenue plus spirituelle. Si le Messie qui s'était imposé de nouveau à l'attention comme le chef de l'ordre futur avait à y jouer un rôle, il devait faire partie, lui aussi,

(1) *Is.* IX, 5.

de ce monde spirituel, déjà existant dans le ciel, en attendant d'apparaître à la fin des temps.

Cette exaltation du Messie résulta peut-être aussi de l'extrême tension des esprits et d'une suprême angoisse, dans l'état vraiment désespéré où se trouvèrent les Juifs après la mort d'Hérode et les exécutions sanglantes de Varus. Nous avons vu en parlant de Josèphe qu'entre les campagnes du grand Pompée et la ruine définitive sous Titus, il y eut en Judée une agitation plus courte, mais dont les Juifs ont gardé le souvenir comme d'une catastrophe atroce (1). Josèphe cite trois aventuriers qui prirent le titre de roi, pendant qu'Archélaüs négociait à Rome (2).

D'où leur venait cette audace, et sur quoi fondaient-ils leurs prétentions, si ce n'est sur une vocation surnaturelle? La répression fut rapide et dure. Varus s'empara de Jérusalem et fit crucifier deux mille mutins (3).

Ainsi toute lutte à main armée était inutile. Les Macchabées avaient mis leur confiance en Dieu, mais n'avaient pas été moins bons politiques que braves guerriers. Recommencer des guerres dans ce style n'était plus possible. La puissance romaine, concentrée dans les mains d'Auguste, était un autre ennemi que l'empire branlant des Séleucides. Il fallait qu'elle fût abattue d'un coup, et ce ne pouvait être l'œuvre que de Dieu.

C'est alors qu'apparaît l'idée d'une intervention foudroyante, instantanée, d'une manifestation du règne de Dieu. En attendant que Dieu agisse, il n'y a qu'à se croiser les bras en se confiant au miracle. C'est dans cet esprit que fut écrite l'apocalypse connue sous le nom d'Assomption de Moïse (4). Toute l'histoire du passé, développée par Moïse comme à venir, vient aboutir à la glorification surnaturelle d'Israël. Son vengeur est déjà prêt; l'auteur le nomme l'ange ou le messager de Dieu, comme Moïse; ce ne peut être, sans le nom, qu'un Messie personnel. Ces idées sont exprimées dans une sorte de psaume qu'il faut reproduire ici (5).

1. Alors paraîtra son règne sur toute sa création,
alors le diable aura son terme,
et la tristesse sera emmenée avec lui.

(1) Schürer, *Geschichte...*, I, p. 418 ss. et plus haut, p. 17 s.

(2) Judas en Galilée (*Ant.* XVII, x, 5; *Bell.* II, iv, 1); Simon en Pérée (*Ant.* XVII, x, 6; *Bell.* II, iv, 2); Athrongès en Judée (*Ant.* XVII, x, 7; *Bell.* II, iv, 3).

(3) *Ant.* XVII, x, 9-10; xi, 1; *Bell.* II, v, 1-3.

(4) *RB.*, 1905, p. 481-486.

(5) Cf. *RB.*, 1905, p. 484 s.

et la tristesse sera emmenée avec lui.
2. Alors on investira de sa charge l'ange (1)
qui est établi au sommet,
qui aussitôt les vengera de leurs ennemis.
3. Car le Céleste se lèvera du trône de son règne,
et sortira de sa demeure sainte,
avec indignation et colère en faveur de ses fils.
4. Et la terre tremblera et sera ébranlée jusqu'à ses extrémités,
et les hautes montagnes seront abaissées et secouées,
et tomberont [dans] les vallées.
5. Le soleil ne donnera pas de lumière et se changera en ténèbres,
les cornes de la lune seront brisées et elle se changera toute en sang,
et le concert des étoiles sera troublé.
6. Et la mer descendra jusqu'à l'abîme,
et les sources d'eau manqueront,
et les fleuves seront dans l'effroi.
7. Car il se lève le Dieu suprême, seul éternel,
et il se manifestera pour punir les nations,
et il détruira toutes leurs idoles.
8. Alors tu seras heureux, Israël,
et tu monteras sur la nuque et sur les ailes de l'aigle,
et elles seront enflées [pour voler].
9. Et Dieu te haussera
et te fixera au ciel des étoiles,
au lieu où elles résident, et tu regarderas d'en haut,
10. Et tu verras tes ennemis sur la terre,
et tu les reconnaîtras et tu te réjouiras,
et tu rendras grâces et hommage à ton Créateur.

Les circonstances nous expliquent le nationalisme aigu de cette apocalypse. Il n'y est pas question de la résurrection individuelle, et l'opposition n'y est pas marquée entre les justes et les pécheurs. C'est d'Israël qu'il s'agit, ce sont les destinées religieuses de la nation qui sont en jeu, c'est Israël qui sera sauvé par un coup de théâtre. Il est vrai qu'il sera transféré au ciel des étoiles, et la révolution qui le sauve a tous les caractères d'une révolution cosmique. Ce qu'il y a ici d'extraordinaire, c'est que l'avenir existe déjà avant de succéder au passé, et qu'il lui sera substitué d'un seul coup, comme un décor en remplace un autre; ce sera la manifestation du règne de Dieu.

(1) *Tunc implebuntur manus nuntii qui est in summo constitutus.* D'après Clemen, Luecken, Volz, il s'agit d'un ange, par exemple Michel. Mais Moïse lui-même, qui est un homme, est *magnus nuntius*, XI, 17, et il faut se souvenir du *magni consilii angelus* des LXX, *Is.* IX, 6. L'image de « remplir la main » (cf. *Ex.* XXVIII, 41) conduit à l'idée d'onction. Il s'agit donc ici d'un Messie existant auprès de Dieu, à la façon du *Livre des Paraboles*, qu'on identifiait peut-être avec le *Malc'ak* de Jahvé. Son rôle consiste uniquement à vaincre les ennemis.

L'auteur de l'Assomption de Moïse est un croyant, on dirait presque un fanatique; ce n'est point un théoricien. L'intervention de Dieu, l'ange ou le messager, sont des objets de foi sur lesquels il s'abstient de raisonner. Nous serions fort embarrassé de dire ce qu'on entendait par là dans les cercles apocalyptiques, si ces énigmes n'avaient été longuement agitées dans un ouvrage spécial, le Livre des Paraboles, la pièce la plus importante du Livre d'Hénoch (1). C'est aussi le plus mystérieux de ces livres, et un des plus ardus à dater. Il paraît difficile de remonter au delà de l'an 40 avant Jésus-Christ, à cause d'une allu-

(1) *Hén.* XXXVII-LXXI.

En corrigeant les épreuves, je suis heureux de signaler l'article de M. Léon Gry, dans le *Muséon* (1908, p. 27-71), sur *La composition littéraire des paraboles d'Hénoch*. Après M. Appel (*Die Komposition des aethiop. Henochbuches*, dans les *Beiträge z. Forder. d. christl. Theol.*, 1906, III), mais avec plus de modération et de tact, et en faisant d'expresses réserves sur la certitude des résultats, M. Gry distingue dans le livre des Paraboles, outre les fragments noachiques déjà reconnus de tous les critiques : 1) quelques fragments du Livre des *Secrets célestes*, XLI, 3-9; XLIII, 1-3; XLIV; LIX; — 2) une source I qui aurait fourni les chap. XXXIX, 12-XLI; XLIII, 3 ss.; XLVI; LII, 1-5; LXI, 1-3; peut-être aussi XXXVIII; XLV, 1-3; LVIII; XLVIII, 8-XLIX; — 3) une source II contenue dans les chap. LII, 5-LIV, 7; LV, 3-LVI, 6; LVII, 3-LXIII, 2..., 11 et 12; — 4) une source III, ou source de Sagesse, XXXIX, 3-12; XLVIII, 1 et XLII. L'intérêt messianique de cette analyse est que M. Gry croit reconnaître dans la source I un Messie qui « emploie les moyens naturels d'action. C'est lui qui jette à bas le trône des rois (XLVI, 4) : il se sert des métaux cachés que connaît Hénoch, et il devient puissant sur terre (LII, 1-3). En un mot, il reste roi vainqueur. En II, le Messie est, avant tout, un juge, doué, il faut le dire, de qualités surnaturelles, puisque les métaux qui sont la ressource des pécheurs fondent à son approche » (LII, 5) (p. 55). — S'il nous est permis de dire ici notre sentiment, la distinction de ces deux sources, qui paraît surtout fondée sur la présence de deux anges, « l'ange de paix » et « l'ange qui était avec moi », n'est guère probable, d'autant qu'il faudrait supposer que le rédacteur a identifié ces deux anges pour cacher son jeu, car ils sont identifiés dans le livre que nous possédons. Quant à attribuer à deux sources les deux allusions, qui se suivent, aux montagnes des métaux, cela est tout à fait invraisemblable, et M. Gry nous indique lui-même, après M. Martin, comment on peut concilier l'opposition apparente des versets 4 et 6 du chap. LII. Les métaux dont les méchants comptaient se servir sont anéantis à l'arrivée du Messie. Le v. 4 est le seul indice d'un Messie se servant des moyens naturels. « Il me dit : « Tout ce que tu as vu servira au pouvoir de son Messie pour qu'il soit fort « et puissant sur la terre ». Mais M. Martin nous avertit que le sens de l'éthiopien peut être aussi bien « sera au pouvoir », en harmonie avec le v. 6 : « Les montagnes que tes yeux ont vues, la montagne de fer, la montagne de cuivre, la montagne d'argent, la montagne d'or, la montagne d'airain et la montagne de plomb, elles seront toutes devant l'Élu comme la cire devant le feu... ». A supposer que le v. 4 n'ait pas été interpolé, comme le pense M. Martin, l'allusion à la terre n'implique pas l'emploi de moyens naturels pour obtenir la victoire. Et il en est de même au chap. XLVI, 4; le Fils de l'homme est un vainqueur, cela va de soi, mais un vainqueur céleste. Il renversera ses ennemis de leurs trônes (v. 4 et 5), mais aussitôt les ténèbres seront leur demeure et les vers leur couche (v. 6). Il s'agit donc encore ici uniquement du dernier jugement, quoique la scène en soit sur la terre, d'ailleurs comme dans Daniel, et non point du Roi Messie à l'instar des Psaumes de Salomon.

Signalons encore une divergence entre les idées exprimées dans ce livre et l'opinion très autorisée de M. Gry. Dans le chap. LXXI où Hénoch devient fils de l'homme, il pense qu'il faut parler de la prédestination d'Hénoch, non de vocation messianique. « Pour le rédac-

sion à l'invasion des Parthes (1). Non que l'auteur en soit nécessairement le contemporain. Mais, pour la première fois, ces hardis cavaliers pénétrèrent alors à Jérusalem et acquirent ainsi un titre à remplacer Gog et Magog dans les calamités de l'avenir. De plus les rois et les puissants, que l'auteur hait et réprouve, sont des idolâtres (2). La haine des Pharisiens contre les Asmonéens ne pouvait guère aller jusqu'à les accuser formellement d'idolâtrie. On a cru que ce livre reflétait l'animosité des Pharisiens contre Alexandre Jannée; mais tout ce qu'on peut alléguer dans ce sens s'applique encore mieux à Archélaüs, que les Juifs firent déposer par Auguste pour sa tyrannie et sa cruauté (3).

Donc si notre apocalypse ne peut guère remonter plus haut que 40 avant Jésus-Christ, elle peut descendre sensiblement plus bas. On a même soutenu qu'elle était toute entière d'origine chrétienne, à cause du Fils de l'homme qu'elle met en scène (4). Cette opinion est rejetée à bon droit par la grande majorité des critiques : aucun chrétien ne pouvait songer à décrire un Fils de l'homme qui n'aurait jamais paru sur la terre avec les apparences de Jésus de Nazareth. Mais il serait plus aisé de soutenir que tous les passages relatifs au Fils de l'homme ont été interpolés (5), car ils introduisent sans nécessité un second aspect de la même figure, exclusivement nommée l'Élu dans la première des trois paraboles.

teur ou l'interpolateur de Hén. éth. LXXI, 14, le « Fils de l'homme » serait donc, non point le Roi-Messie qui est ainsi désigné dans le document I, non point l'homme même que l'on apostrophe comme il en va dans le fragment noachique indiqué, mais celui-là spécialement qui est prédestiné à la gloire et sait qu'il l'est » (p. 64, note). Avant de juger trop sévèrement notre hypothèse d'une atténuation de parti pris du titre de fils de l'homme, dérivé sur Hénoch pour éviter Jésus, nous demandons qu'on se souvienne des nombreuses falsifications de textes si audacieusement perpétrées par les Juifs dans la littérature grecque et présentées par eux avec une audace encore plus surprenante dans un but apologétique.

(1) LVI, 5 : « En ces jours, les anges reviendront et se jetteront vers l'Orient, chez les Parthes et les Mèdes; ils secoueront les rois, et un esprit de trouble les envahira (les rois); et ils les renverseront de leurs trônes et (ces rois) s'enfuiront comme des lions de leurs tanières au milieu de leurs troupeaux » (Trad. Martin).

(2) XLVI, 7 : « Leur puissance réside dans leur richesse, et leur confiance (va) aux dieux qu'ils ont fait de leurs mains; ils renient le nom du Seigneur des esprits; et ils persécutent ses assemblées et les fidèles qui sont attachés au nom du Seigneur des esprits » (Trad. Martin).

(3) JOSÈPHE, *Ant.* XVII, XIII, 2; cf. *Bell.* II, VII, 3.

(4) C'est encore l'opinion de M. Nathanaël Schmidt, dans *Encyclopaedia biblica: Son of man.*

(5) XLVI, 2. 3. 4; XLVIII, 2 : *walda sab'e, filius hominis;* LXII, 7. 9. 14; LXIII, 11; LXIX, 26. 27; LXX, 1 : *walda 'eguâla 'emaḥayâw,* équivalent de ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου dans le N. T.; LXII, 5; LXIX, 29 (*bis*) : *walda be'esî, filius viri,* changé dans les moins bons manuscrits en *walda be'esît,* « fils de la femme »; cf. F. C. BURKITT, dans *The journal of theological studies,* 1907, p. 446 s.

Ces interpolations pourraient être d'origine juive. Un juif a pu être tenté d'introduire le Fils de l'homme dans le livre des Paraboles, pour empêcher les chrétiens d'argumenter du Fils de l'homme de Daniel en faveur de Jésus. Si le Fils de l'homme, assimilé à l'Élu, n'avait eu aucune existence terrestre, ce ne pouvait donc être le charpentier de Nazareth. Nous avons une preuve certaine que les Rabbins juifs ont argumenté dans ce sens. Rabbi Abahou de Césarée (vers 280 ap. J.-C.) disait : « si un homme dit : je suis Dieu ! Il ment ; s'il dit : je suis Fils de l'homme ! il finira par s'en repentir ; s'il dit : je monte au ciel, il ne fera pas ce qu'il a dit et ne pourra pas accomplir ce qu'il a énoncé ». La polémique anti-chrétienne est évidente (1).

Elle n'est guère moins claire dans ce même livre des Paraboles, lorsque Hénoch est enlevé auprès de l'ancien des jours qui déclare solennellement qu'il est le Fils de l'homme (2). La contradiction est si flagrante avec ce qui précède qu'il est impossible d'attribuer ce passage à l'auteur principal. Ce ne peut être qu'une retouche intentionnelle pour reporter sur Hénoch les prédicats glorieux du Fils de l'homme. Or cette interpolation a pu être précédée d'autres retouches faites dans le même sens. Cette polémique très déguisée serait assez dans le goût des Juifs qui ont toujours préféré procéder contre les chrétiens par des allusions voilées.

D'autres pourraient estimer que ces interpolations — si ce sont bien des interpolations — sont d'origine chrétienne. Un chrétien n'eût pas eu l'idée d'écrire tout ce livre sans faire allusion à la vie de Jésus, mais voyant l'Élu investi de la qualité de juge suprême, il était assez naturel qu'il l'appelât de temps en temps Fils de l'homme, en supposant connues ses destinées telles qu'elles étaient racontées dans les Évangiles. L'Élu était ainsi assimilé à Jésus qui avait pris le titre de Fils de l'homme ; le voyant antédiluvien était censé n'avoir décrit que sa gloire, non sa carrière mortelle. Ce qui confirme cette supposition, c'est que cette partie du livre d'Hénoch est la seule, parmi toutes les apocalypses (3), qui offre des rapprochements frappants avec les

(1) Reconnu par Bacher, *Die Agada der Pal. Amoräer*, II, p. 118. Ce passage qui se trouve dans Michna *Ta'anith* a été mal compris par Schwab, *Talmud de Jérusalem*, VI, p. 156. Avec son radicalisme accoutumé, M. Schmidt (*Enc. bibl., loc. laud.*) suppose une altération du texte du Talmud et voudrait faire accroire que, d'après R. Abahou, Jésus se donnait seulement pour un homme. Nous reviendrons sur ce texte ; cf. p. 226 s.

(2) LXXI, 14 : « Et elle (la tête des jours) vint à moi, et elle me salua de la voix et me dit : « Toi, tu es le fils de l'homme qui a été engendré pour la justice, et la justice demeure sur toi, et la justice de la tête des jours ne t'abandonnera pas » (Trad. Martin). Cela est bien différent du titre de fils de l'homme donné à Hénoch (LX, 10) sans affectation spéciale, comme à Daniel lui-même (VIII, 17) ou à Ézéchiel (*passim*).

(3) Sauf bien entendu les *Testaments des XII Patriarches*, qui ne sont pas proprement

Évangiles. Sont-ce tous les évangélistes qui se sont inspirés de ce livre d'un commun accord, ou un chrétien, connaissant les Évangiles, qui l'a interpolé?

On en jugera si l'on veut suivre la liste des passages fournie par M. Martin, et en notant surtout combien les ressemblances entre le Nouveau Testament et les autres parties d'Hénoch sont plus éloignées (1).

Une très grande réserve est donc imposée lorsqu'on entend argumenter du livre d'Hénoch, surtout lorsqu'il s'agit du titre de Fils de l'homme. Cependant il faut reconnaître que l'ensemble du livre s'explique assez bien comme inspiré uniquement par Daniel. Et quand bien même les passages relatifs au Fils de l'homme seraient interpolés, il resterait l'Élu qui marquerait à lui seul une importante transformation dans le concept du Messie, que le titre de Fils de l'homme ne fait que compléter en le rattachant plus expressément à une expression déjà connue. Or cette conception peut très bien se ranger comme date entre le passage déjà cité de la Sibylle (40 av. J.-C.) et l'Assomption de Moïse (6 ap. J.-C.), ou suivre de près cette apocalypse.

Nous nous plaçons dans cette opinion, pour analyser le livre des Paraboles.

Première parabole (XXXVIII-XLIV). Le premier mot est caractéristique : « Lorsque apparaîtra l'assemblée des justes, et que les pécheurs seront jugés ». Dès le début, c'est l'opposition de deux mondes : le monde d'en haut, celui des saints, présidé par l'Élu; celui d'en bas, où dominent les pécheurs. Tout se terminera par le jugement, et le jugement, ce sera la manifestation du monde d'en haut qui est même nommé le royaume : « Ensuite je vis tous les secrets des cieux, et comment le royaume sera partagé (2) ».

Avant la grande crise, les justes de la terre prient et souffrent, et

une apocalypse, et où les interpolations chrétiennes sont admises de tout le monde.

(1) Sauf pour le ch. CVIII d'Henoch qui est precisément très interpolé dans le sens chrétien. Nous citons seulement les rapprochements les plus évidents : *Mt.* XIX, 28 : « Lorsque, au jour du renouvellement, le Fils de l'homme sera assis sur le trône de sa gloire »; *Hén.* LXII, 5 : « Quand ils verront le Fils de l'homme assis sur le trône de sa gloire ». — *Mt.* XXVI, 24 : « Mieux vaudrait pour lui que cet homme-là ne fût pas né »; *Hén.* XXXVIII, 2 : « Il eût mieux valu pour eux qu'ils ne fussent pas nés ». — *Mt.* XXVIII, 18 : « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre »; *Hén.* LII, 4 : « Tout ce que tu as vu servir au pouvoir de son Messie, pour qu'il soit fort et puissant sur la terre ». — *Mc.* XII, 25 : « Ils seront comme des anges dans le ciel »; *Hén.* LI, 4. « Tous deviendront des anges dans le ciel ». — *Lc.* I, 52 : « Il a renversé de leur trône les potentats »; *Hén.* XLVI, 5 : « Il renversera les rois de leurs trônes ». — *Lc.* XXI, 28 : « Votre délivrance approche »; *Hén.* LI, 2 : « Il est proche le jour où ils seront sauvés ». — *Joa.* V, 22 : Il a donné au Fils le jugement tout entier »; *Hén.* LXIX, 27 : « La somme du jugement a été donnée au Fils de l'homme ».

(2) XLI, 1

les saints du ciel intercèdent; on savait tout cela au temps où a écrit l'auteur du second livre des Macchabées (1).

L'Élu habite le séjour des saints (2) :

[6] Et dans ce lieu, mes yeux virent l'Élu de justice et de fidélité; et la justice règne dans ses jours, et les justes et les élus sont innombrables devant lui, pour les siècles des siècles. [7] Je vis son habitation sous les ailes du Seigneur des esprits; tous les justes et les élus brillent devant lui comme l'éclat du feu...

On dirait ici que le voyant passe insensiblement du tableau du ciel présent au tableau du ciel futur. Il n'y aurait aucun inconvénient, car c'est le même. On se sert ordinairement du terme de préexistence pour marquer l'existence de l'Élu dans son premier stade. Ce terme est très impropre, et emprunté à l'exégèse du Nouveau Testament. Il est justifié pour Jésus qui a pris en s'incarnant une nouvelle existence ou du moins une nouvelle nature. L'existence de l'Élu est toujours la même. Ses deux phases sont seulement séparées par le jugement. Comme il figure parmi des saints qui ont vécu sur la terre, on pourrait supposer qu'il a vécu lui aussi. Mais dans ce monde il y a aussi des anges, et le plus naturel est de supposer qu'il est un sur-ange.

La deuxième parabole (XLV-LVII) attribue d'abord le jugement à l'Élu (3) :

[3] En ce jour, mon Élu siégera sur un trône de gloire, et il choisira parmi leurs actions (des hommes), et leurs lieux de repos seront innombrables (4); et leur âme s'affermira au dedans d'eux, lorsqu'ils verront mes élus et ceux qui ont eu recours à mon nom glorieux. [4] En ce jour, je ferai habiter mon Élu au milieu d'eux, et je transformerai le ciel... [5] Et je transformerai l'aride et je la ferai bénédiction; et j'y ferai habiter mes élus...

Le ciel est devenu encore plus beau, la terre est transformée, les élus occupent et le ciel et la terre; il n'y a plus de place pour les méchants dans ces lieux de bonheur.

Le Fils de l'homme n'a pas encore paru. Quand on le nommera, il sera évident qu'il n'est autre que l'Élu.

Tout d'abord il se présente tout à fait comme dans Daniel; c'est un être surnaturel qui est comparé à un homme, ce n'est point encore le Fils de l'homme, comme s'il s'agissait d'un terme technique déjà connu.

[1] Là je vis quelqu'un qui avait une « tête de jours », et sa tête était comme de la laine blanche; et avec lui un autre dont la figure avait l'apparence d'un homme, et

(1) II *Mac.* XV, 14.
(2) XXXIX, 6 s. (Trad. Martin).
(3) XLV, 3 ss. (Trad. Martin).
(4) *Jo.* XIV, 2 : « Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon père ».

sa figure était pleine de grâce, comme un des anges saints. [2] J'interrogeai l'ange qui marchait avec moi, et qui me faisait connaître tous les secrets au sujet de ce Fils de l'homme : « Qui est-il, et d'où vient-il ; pourquoi marche-t-il avec la Tête des jours (1)? »

Entre les deux versets on saisit la nuance ; la comparaison employée par Daniel est devenue un nom propre. Il s'agit d'une personnalité distincte ; le nom qu'elle porte est toujours rattaché à la vision, « le fils de l'homme que tu as vu », « ce fils de l'homme » etc., mais c'est bien un nom propre et caractéristique, quoique mystérieux.

De toute façon c'est une individualité très marquée, ayant un rôle à jouer.

[4] Le Fils de l'homme que tu as vu fera lever les rois et les puissants de leurs couches, et les forts de leurs sièges ; et il rompra les reins des forts, et il brisera les dents des pécheurs ; [5] et il renversera les rois de leurs trônes et de leur pouvoir, parce qu'ils ne l'ont pas exalté et qu'ils ne l'ont pas glorifié et qu'ils n'ont pas confessé humblement d'où leur avait été donnée la royauté (2).

Ce sont bien là des attributions messianiques, et le jugement s'exerce sur la terre, comme dans Daniel, mais ce jugement ne sera pas suivi d'un règne messianique terrestre ; tout ce qui suit se rapporte à la consommation définitive, et comme le livre date d'une époque où on distinguait très bien les promesses messianiques terrestres et les rétributions de l'au-delà, ce Fils de l'homme n'est point proprement un Messie.

On voit seulement qu'il sert pour ainsi dire de pierre de touche, et c'est de cette façon uniquement qu'il entre dans l'ordre du salut.

Non qu'il fasse quelque chose pour le procurer ; mais du moins la révélation du Fils de l'homme devient une force, une lumière, une espérance. Comment? C'est ce que l'auteur n'explique pas, et c'est là surtout qu'on serait tenté de supposer une interpolation chrétienne (3).

[2] Et à ce moment, ce Fils de l'homme fut nommé auprès du Seigneur des esprits, et son nom (fut nommé) devant la « Tête des jours ». [3] Et avant que le soleil et les signes fussent créés, avant que les étoiles du ciel fussent faites, son nom fut nommé devant le Seigneur des esprits. [4] Il sera un bâton pour les justes, afin qu'ils puissent s'appuyer sur lui et ne pas tomber, il sera la lumière des peuples, et il sera l'espérance de ceux qui souffrent dans leur cœur. [5] Tous ceux qui habitent sur l'aride se prosterneront et l'adoreront ; et ils béniront et ils glorifieront et ils chanteront le Seigneur des esprits. [6] Et c'est pour cela qu'il a été élu et caché devant lui (le Seigneur), avant la création du monde et pour l'éternité... [7] La sagesse du Seigneur

(1) *Hén.* XLVI, 1 et 2 (Trad. Martin).
(2) *Eod. loc.* (Trad. Martin).
(3) XLVIII, 2 ss. (Trad. Martin).

des esprits l'a révélé aux saints et aux justes (1), car il a conservé la part des justes parce qu'ils ont haï et méprisé ce monde d'injustice et qu'ils en ont haï toute l'œuvre et les voies au nom du Seigneur des esprits; car c'est par son nom qu'ils seront sauvés, et il est le vengeur de leur vie.

On comprend très bien comment des chrétiens sont sauvés par le nom du Christ (2), on le comprend moins bien de ces justes dont le Fils de l'homme se contente de conserver la part dans le ciel. Nos scrupules augmentent lorsque la fin de ce chapitre donne comme motif de la condamnation des pécheurs : « parce qu'ils ont renié le Seigneur des esprits [et son Messie] » (3). Mais à supposer que tout cela soit antérieur au christianisme, tout le rôle du Fils de l'homme se borne à être révélé. Il n'a pas d'autre fonction active que celle de Juge. C'est à quoi se réduit la ressemblance, sur laquelle on a tant insisté, entre le Fils de l'homme du livre des Paraboles et celui de l'Évangile (4) : « Il (le Seigneur) s'est assis sur le trône de sa gloire, et la somme du jugement a été donnée au Fils de l'homme ». Ce passage rappelle singulièrement saint Jean (5), mais, à supposer qu'il fasse partie des interpolations chrétiennes, c'est constamment l'Élu qui juge (6), probablement sous la superintendance de l'ancien des Jours (7), et il juge même les mauvais anges, Azazel et toute son armée (8) :

« En ces jours, la terre rendra son dépôt, et le schéol rendra ce qu'il a reçu, et les enfers rendront ce qu'ils doivent » (9). C'est donc la résurrection des bons et des méchants, générale, du moins dans l'horizon de l'auteur qui peut très bien y avoir compris les Gentils. L'Élu choisit les justes et les saints. Les montagnes de fer, de cuivre, d'argent qui symbolisent les royaumes se fondent à son aspect. Il y a là une réminiscence de Daniel (10); les montagnes remplacent la statue de différents métaux renversée par la pierre qui devient une montagne. Précisément ce passage nomme l'Élu oint ou Messie. L'auteur

(1) *Eph.* III, 5 : *aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicuti nunc revelatum est sanctis Apostolis eius...*

(2) Cf. I *Cor.* VI, 11; *Actes*, IV, 12. Dans *Hén.* L, 2, les justes sont sauvés par le nom du Seigneur des esprits, ce qui est beaucoup plus normal.

(3) XLVIII, 10. Dalman (*Die Worte Jesu*, p. 221) propose de retrancher « et son Messie ». Cela est très bien vu, mais ces mots ne sont guère plus spécifiquement chrétiens que d'autres. C'est toute une série d'interpolations qu'il faudrait reconnaître, avant tout LII, 4.

(4) LXIX, 27.

(5) *Jo.* V, 22 : « Le Père ne juge personne, mais il a donné au Fils le jugement tout entier... »

(6) XLV, 3; LI, 3; LV, 4; LXI, 8; LXII, 2.

(7) XLVII, 3.

(8) LV, 4.

(9) LI, 1. (Trad. Martin).

(10) *Dan.* II, 31-45.

avait donc bien l'intention de remplacer le Messie traditionnel par l'Élu, intention qui paraît encore lorsqu'il le représente orné des dons de l'esprit, à la façon du rejeton de Jessé dans Isaïe (1). C'est peut-être comme entraîné par ces souvenirs qu'il rend le Messie « fort et puissant sur la terre » (2). Mais cela ne peut s'entendre que du temps du jugement ou du temps qui le suit. Le châtiment s'exerce sur la terre, dans la vallée de feu, et c'est aussi sur la terre qu'apparaîtra la maison de l'assemblée des saints.

Il semble que tout soit consommé, et cependant il restait à tenir compte de deux éléments traditionnels. Depuis Ézéchiel on admettait couramment qu'un dernier assaut serait livré à la cité des élus et des justes avant qu'elle jouisse de sa définitive paix (3). L'auteur n'a pas voulu se priver de ce trait. Les ennemis de Dieu sont nommés les Mèdes et les Parthes (4). La tradition messianique était encore plus ferme sur un autre point : le retour des Israélites dispersés (5). Ce retour est ici complètement surnaturel. Des chars emportés sur l'aile des vents ramènent des gens qui viennent de l'est et de l'ouest. « Telle est la fin de la seconde parabole » (6).

Il ne reste plus, après cette crise, dont les éléments sont assez confus, qu'à décrire cette consommation des choses qui remplace le règne messianique.

C'est le thème de la troisième parabole (7).

On nous a déjà dit que les élus « deviendront comme des anges dans le ciel » (8). Ils sont dans le ciel (9), et dans la lumière du soleil (10), et dans le jardin de vie (11), et aussi, semble-t-il, sur la terre (12). Les anges mesurent le séjour où « ils béniront et loueront, et exalteront et proclameront saint le nom du Seigneur des esprits » (13). On

(1) *Hén.* XLIX, 3 : « En lui habite l'esprit de sagesse, et l'esprit qui éclaire, et l'esprit de science et de force, et l'esprit de ceux qui se sont endormis dans la justice », ce qui veut dire qu'il est orné de tous les dons des justes, y compris sans doute les Patriarches ; cf. *Is.* XI, 1 s.

(2) LII, 4.

(3) *Ez.* XXXVIII s. (Gog et Magog); *Joël.* IV; *Zach.* XII et XIV; *Sibyl.* III, 652 ss.; IV *Esd.* XIII.

(4) LVI, 5.

(5) *Is.* XI, 10 ss.; XXVII, 12 s.; *Zach.* I, 11 ss. etc.

(6) LVII, 3.

(7) LVIII-LXIX.

(8) LI, 4.

(9) LVIII, 5.

(10) LVIII, 3.

(11) LXI, 12.

(12 LVIII, 5; LXII, 15.

(13) LXI, 9.

dirait d'une scène de l'apocalypse de saint Jean. « Et le Seigneur des esprits demeurera sur eux, et avec ce Fils de l'homme ils mangeront, ils se coucheront et se lèveront pour les siècles des siècles » (1).

Puis on revient à la scène du jugement. C'est en vain que les puissants reconnaissent leur faute; ils sont entraînés loin de ce Fils de l'homme avec les anges corrupteurs. Ceux qui ont maltraité les élus sont châtiés et les élus se réjouissent de la colère qui les frappe (2).

Et dès lors il n'y aura rien de corruptible, car ce Fils de l'homme a apparu et s'est assis sur le trône de sa gloire, et tout mal s'éloignera et s'en ira de devant sa face; mais la parole de ce Fils de l'homme (3) restera devant le Seigneur des esprits. Telle est la troisième parabole d'Hénoch.

Chaque fois que reparaît ce Fils de l'homme, les termes eux-mêmes sont plus voisins de l'Évangile, ce qui ne s'explique bien que si ces passages ont été ajoutés par une inspiration chrétienne. Mais cette addition fût-elle prouvée, elle suppose nécessairement le rôle de l'Élu, le même dans les grandes lignes, et cet Élu est bien, lui, d'origine juive. Il est donc certain que dans le monde juif on a conçu cette idée hardie de transporter les espérances messianiques dans une sphère toute céleste. Ce Fils de l'homme existe avant la création du monde; il jugera au moment fixé par le Seigneur des esprits et sera le chef de la société des élus. Et cependant cet Élu ou bien est celui qu'attendait l'ancien Israël, ou il est destiné à le remplacer et à le faire oublier. Or il n'y a, dans tout le livre des Paraboles, aucune trace de fusion. L'auteur n'a pas voulu combiner son Élu avec un Messie temporel ou le faire naître ou même paraître sur la terre; il a donc plutôt entendu le remplacer.

On dirait qu'il a voulu faire plus grand qu'un Messie né de David, et pourtant, d'autre part, il a fait moins grand que dans Daniel. L'Élu ou ce Fils de l'homme, en se précisant, s'est un peu éloigné de la Tête des jours. Il est vrai que son nom a été nommé devant le Seigneur des esprits avant que le soleil et les constellations fussent créés (4), mais cette préexistence du nom, même chez les Sémites, n'est cependant pas synonyme d'une existence réelle. Ce qui est beaucoup plus fort, c'est qu'il a existé auprès de Dieu avant la création (5), et qu'il n'est jamais question de sa naissance.

(1) LXII, 13. Cf. *Luc*, XXII, 29-30.
(2) LXIX, 29 (Trad. Martin).
(3) *Mc.* XIII, 31 et parallèles.
(4) *Hén.* XLVIII, 3; cf. XXXIX, 6; XLIX, 2; LXII, 7.
(5) *Hén.* XLVIII, 6.

Telle est cette eschatologie des Paraboles, assurément très confuse dans le détail, et altérée par des interpolations de toute sorte. On n'en peut méconnaître cependant le sens général et la haute spiritualité. Le nom même de Seigneur des esprits, qui ne reparaît presque nulle part ailleurs, lui donne son empreinte. L'existence actuelle des âmes auprès de ce Seigneur est nettement affirmée ainsi que leur capacité d'intercéder avec les justes de la terre. La fin de toutes choses sera l'apparition de ce monde céleste, et la transformation du monde actuel par cet envahissement de la lumière et de la justice. La résurrection marquera le passage de l'ordre corruptible du péché à l'ordre de la justice absolue. Un être mystérieux préside à ces changements; il n'est pour rien dans le salut des justes, si ce n'est que sa figure, qui leur est révélée, les éclaire et les soutient. Le sentiment nationaliste est voilé sous les apparences du sentiment moral. Il est sous-entendu que les justes et les élus sont la fleur d'Israël dont l'Élu est comme le prototype céleste. La nouveauté de cet ouvrage consiste dans le développement unilatéral de Daniel. Le Messie, — qu'il soit ou non nommé dans le texte primitif, — élevé à ces hauteurs, est désormais au niveau des conceptions eschatologiques les plus étendues et les plus spiritualisées. Il y pourra figurer beaucoup plus aisément que le Messie, fils de David, roi d'Israël et conquérant. Mais il faut constater aussi que ce n'est plus le même personnage. Ce n'est pas une solution du problème posé par des conceptions nouvelles et par la tradition sur l'homme-Messie; c'est l'option exclusive d'un des deux éléments qu'il eût fallu concilier.

Ainsi nous ne doutons pas que ce messianisme céleste ait été créé par des Juifs sans qu'ils aient été provoqués à s'élever jusque-là par la concurrence du christianisme, mais il ne laissa pas de les embarrasser, lorsque les chrétiens eurent reconnu en Jésus le Fils de l'homme de Daniel.

Ils ne virent point d'autre solution, semble-t-il, que d'assimiler Hénoch lui-même au Fils de l'homme. Il monte au ciel et pénètre jusqu'à l'ancien des jours (1). « [13] Et cette Tête des jours vint avec Michaël et Gabriel, Raphaël et Phanuel, et des milliers et des myriades d'anges innombrables. [14] Et elle vint à moi, et elle me salua de la voix et me dit : « Toi, tu es le fils de l'homme qui a été engendré « pour la justice, et la justice demeure sur toi, et la justice de la Tête « des jours ne t'abandonnera pas ». Ce sont précisément les prédicats accordés plus haut au Fils de l'homme (2). Assurément tout ce chapitre

(1) LXXI, 13 s. (Trad. Martin).
(2) XLVI, 3.

est en contradiction avec ce qui précède et doit être regardé comme une interpolation d'origine juive. Mais l'idée elle-même n'est point une singularité du glossateur. Elle se retrouve, plus développée, dans le Livre des secrets d'Hénoch.

Avant d'être définitivement enlevé à la terre, Hénoch était monté au ciel. Arrivé au terme de son ascension, il est investi de sa mission par une onction divine (1) :

[8] Et le Seigneur Dieu dit à Michel : Prends Hénoch et dépouille-le de ses [habits] terrestres, et oins-le d'une onction belle et habille-le d'habits de gloire. [9] Et Michel me dépouilla de mes habits et m'oignit d'une onction belle; et l'aspect de cette onction était plus [brillant] qu'une grande lumière, et son onction était comme une belle rosée, et son parfum comme la myrrhe, et comme les rayons éclatants du soleil. [10] Et je me considérais me contemplant moi-même, j'étais comme un des glorieux et il n'y avait aucune différence. Et la crainte et le tremblement me quittèrent.

Si ces termes ont quelque sens, Hénoch fut donc alors consacré Messie. Dieu lui révèle les secrets du ciel; il redescend sur la terre pour y prêcher. Au moment où il allait remonter au ciel, et cette fois pour toujours, le peuple, groupé autour de lui, lui adresse cette prière (2) :

[4] Et maintenant bénis tes fils et tout le peuple, afin que nous soyons aujourd'hui glorifiés devant ta face, parce que tu es glorifié pour l'éternité devant la face du Seigneur; [5] car le Seigneur t'a choisi plus que tous les hommes sur la terre et t'a établi comme celui qui décrit ses créatures, les visibles et les invisibles, et qui enlève les péchés des hommes et qui aide les enfants de sa maison.

Ne dirait-on pas qu'Hénoch est ici un véritable rédempteur (3)?

Cependant, depuis son onction, le patriarche ne pouvait goûter aucune nourriture (4). Ses exhortations terminées, des ténèbres se produisent, et les anges l'élèvent au plus haut du ciel, là où est le Seigneur.

Puis la lumière reparaît, et le peuple s'aperçoit qu'Hénoch a disparu (5). Mathusalem et ses frères offrent un sacrifice; les anciens du peuple leur font des cadeaux, et la fête se prolonge pendant trois jours (6).

La même tradition se retrouve dans le Targum du Pseudo-Jonathan,

(1) *Texte B,* XXII, 8 ss.

(2) LXIV, 4 s.

(3) Il est vrai que le patriarche a protesté d'avance : « Mes enfants, ne dites pas : Notre père est devant Dieu et priera pour nos péchés, car personne n'est là pour secourir un seul homme s'il a péché » (LIII, 1).

(4) LVI, 2.

(5) LXVII.

(6) LXVIII.

où Hénoch est identifié avec le *Métatron*, cette création étrange de l'imagination théologique, qui représente Dieu auprès d'Israël et Israël auprès de Dieu. Comme on ne veut pas placer Hénoch sur le même trône que Dieu (σύνθρονος), on le place sur le trône inférieur (μετάθρονος), et cela rappelle bien ce trône du livre des Paraboles réservé à l'Élu ou Fils de l'homme : Hénoch « monta au ciel par le Verbe devant Dieu, et il le nomma Métatron, le grand scribe » (1).

Voilà donc à quoi aboutit en définitive, dans l'apocalypse juive, ce Messie céleste et transcendant. Ce n'est autre qu'Hénoch lui-même. Enlevé de terre sans avoir connu la mort, il avait eu le temps de connaître les secrets du ciel; il jouissait ainsi d'une sorte de préexistence ou plutôt de survivance céleste qui laissait espérer son avènement au dernier jour. On s'écartait ainsi de plus en plus de la tradition prophétique dont les grandes images se réduisaient à une conception bizarre, destinée à tomber dans l'oubli.

(1) Ps.-Jon. sur *Gen.* iv, 24 : וסלוק לרקיעא במימר קדם ה' וקרא שמיה מיטטרון כפרא רבא. On a proposé aussi comme étymologie de מיטטרון μετατύραννος. Il est sûr que la transcription de θ par ט n'est pas normale, mais le son ט a pu être amené par le ט précédent.

CHAPITRE V

ESCHATOLOGIE SYNTHÉTIQUE.

Le livre des Paraboles n'a point encore livré son secret. Son Messie, Élu, Fils de l'homme, qui n'intervient que pour juger le monde est-il une création homogène, inspirée par Daniel? n'est-ce que le résultat d'idées mal assemblées par des interpolateurs? Quoi qu'il en soit, il est certain que cette figure était tout au plus parallèle à la tradition nationale. Cette tradition a dû toujours dominer, et, si on s'en est écarté, on y est revenu, sans pouvoir maintenir le Messie dans les hauteurs où l'avait fixé le livre des Paraboles, mais en tenant compte cependant de l'origine mystérieuse qu'il lui avait assignée. Il fallait d'une part faire intervenir le Messie céleste dans l'histoire et spécialement pour sauver les Juifs et leur faire goûter des temps heureux, d'autre part, concilier ce messianisme terrestre traditionnel avec la préoccupation, de plus en plus dominante, du sort des justes et des réprouvés à la fin des temps. C'est à quoi s'appliquèrent les voyants après la chute de Jérusalem sous Vespasien, lorsque se posa avec plus d'acuité que jamais le problème des promesses faites aux Juifs. La rétribution dans un autre monde ne suffisait pas, pensait-on, pour satisfaire la justice, l'ordre étant violé sur la terre du chef de ce châtiment infligé aux Juifs par les Romains qui valaient moins qu'eux.

C'est surtout de ce point de vue terrestre que se préoccupe le V[e] livre sibyllin.

C'est, de l'aveu de tous, une composition hybride. L'ensemble est juif, avec quelques interpolations chrétiennes (1), car il vaut mieux supposer des interpolations qu'un rédacteur judéo-chrétien (2), tant le sentiment vraiment juif l'emporte.

Toute la question est de savoir si ce Juif écrivait peu après la prise

(1) Entre autres 256-259 où l'homme céleste qui étend les mains sur du bois et rappelle Josué est évidemment Jésus-Christ.

(2) C'était l'opinion d'Alexandre.

de Jérusalem, vers 80, ou après la guerre de Bar-Kokébas et la destruction définitive de la ville sous Hadrien.

On n'est obligé de descendre si bas que par le prologue (1-51), résumé énigmatique, et pourtant clair, de l'histoire de l'empire jusqu'à Marc-Aurèle; mais ce prologue a pu être ajouté. Le reste paraît faire allusion à l'incendie du Temple par Titus (397-413); ce serait donc l'œuvre d'un Juif écrivant sous Domitien ou sous Nerva, encore tout ardent de haine contre Rome. On y voit partout la glorification du peuple, juste, saint, divin, céleste, mêlé au souvenir de l'assaut donné à la Ville sainte (1).

Le ton général est donc celui d'une protestation véhémente, à peine atténuée par le respect de la Providence. Dieu doit une réparation aux Juifs, et ce sera la restauration de la Ville sainte.

C'est du moins l'idée principale, noyée dans une confusion plus ou moins voulue, le livre étant probablement composé de plusieurs pièces; peut-être aussi un même auteur tenait-il à varier ses perspectives, et à concilier des traditions déjà fixées.

Tandis que le livre d'Hénoch prévoyait une suprême attaque des Parthes et des Mèdes contre Jérusalem, cette prévision figure tout d'abord : un roi sera envoyé du ciel pour sauver la ville (2).

Quand la Perse sera en repos, c'est-à-dire les Parthes sans guerre avec Rome, la Judée, elle aussi, goûtera la paix.

Le messianisme est ici très réduit : aucune vue de domination universelle, aucune transcendance dans l'ordre moral. La race divine et céleste occupera la Ville sainte avec un territoire entouré d'un mur très élevé qui ira jusqu'à Joppé (3). Les rêves d'avenir se font ensuite plus religieux. Jérusalem sera délivrée et les Hellènes ne fouleront plus le sol de la Terre Sainte. Les méchants se cacheront jusqu'à la fin du monde. Après une pluie de feu, la terre sera désolée et inculte jusqu'à ce que tous reconnaissent le vrai Dieu. Alors la terre produira tout d'elle-même (4).

Puis les mêmes idées sont reprises avec plus de force. Après la chute de Jérusalem, la restauration future est censée accomplie (5). A sa tête est un homme bienheureux, venu du ciel, auquel Dieu remet le

(1) Cf. vv. 107, 154, 161, 226, 249, 281, 328 s., 384, 413, 426, 502. M. Geffcken note finement que la ville n'a pas proprement succombé sous les coups de Titus (v. 413), de même que l'Apocalypse de Baruch la fait détruire par les anges (*Bar.* VII, 1).

(2) 108 s. : καὶ κέν τις θεόθεν βασιλεὺς πεμφθεὶς ἐπὶ τοῦτον
πάντας ὀλεῖ βασιλεῖς μεγάλους καὶ φῶτας ἀρίστους.

(3) 247-255.

(4) 260-285.

(5) 416-433.

sceptre, et qui rendra aux justes la félicité des premiers temps (1). Il rebâtit la ville, désormais plus brillante que le soleil, relève... probablement le Temple (2), et construit une tour qu'on peut voir du monde entier. C'est le dernier temps, celui des saints. Tous les hommes louent le vrai Dieu.

Cependant des calamités plus effroyables sont réservées au monde. Le soleil se cache et ne brillera plus que pour ceux qui ont loué Dieu (3).

Les Égyptiens se convertissent alors et bâtissent un temple à Dieu. Lorsque les Éthiopiens l'auront ruiné, ce sera la bataille formidable des astres (4), l'embrasement général, l'éther sans étoiles (5).

C'est sur ce dernier mot, qui n'est pas sans beauté, que s'arrête l'auteur. Que prévoit-il au delà? il ne le dit pas. Des deux problèmes posés, il n'a résolu que le premier. Le Messie céleste est devenu le Messie des Juifs, et, ensuite, le roi du monde des justes. Il pressent une autre crise, la crise cosmique, mais ne la décrit que dans ses prodromes.

Ce qui n'est qu'esquissé dans les vers de la Sibylle est longuement traité dans l'Apocalypse d'Esdras (6). On pourrait nommer ce beau livre : le problème du mal dans le monde, au point de vue d'un pieux israélite, au lendemain de la chute de Jérusalem et de la ruine du Temple (7). Dès le début, la question est posée nettement. Adam est à peine créé qu'il pèche et entraîne ses descendants avec lui. Le monde est puni par le déluge; aussitôt le péché reparaît. Mais Abraham est

(1) 414-417 : Ἦλθε γὰρ οὐρανίων νώτων ἀνὴρ μακαρίτης
σκῆπτρον ἔχων ἐν χερσίν, ὃ οἱ θεὸς ἐγγυάλιξεν
καὶ πάντων ἐκράτησε καλῶς πᾶσίν τ' ἀπέδωκεν
τοῖς ἀγαθοῖς τὸν πλοῦτον, ὃν οἱ πρότεροι λάβον ἄνδρες.

(2) Le mot de Temple ne figure pas dans le texte qui est lacuneux, mais il ne peut y être question d'autre chose.

(3) 483.

(4) Geffcken cite Sénèque (*Consol. ad Marc.* XXVI, 6) : *Nam si tibi potest solatio esse desiderii tui commune fatum, nihil quo stat loco stabit, omnia sternet... vetustas... et cum tempus advenerit, quo se mundus renovaturus extinguat, viribus ista se suis caedent et sidera sideribus incurrent et omni flagrante materia uno igne quiquid nunc ex disposito lucet ardebit.*

(5) 531 : ἦψαν γαῖαν ἅπασαν· ἔμεινε δ' ἀνάστερος αἰθήρ.

(6) Hilgenfeld, dans *Messias Judaeorum* (Leipzig, 1869), donne une traduction composée par lui en grec, la version latine, et la traduction latine du syriaque, de l'éthiopien, de l'arménien, et de la version arabe la plus anciennement connue (ar. [1]). M. Gunkel (*Apokryphen und Pseudepigraphen...* de Kautzsch, t. II, p. 331-401) a pu utiliser une autre version arabe (ar. [2]) éditée par M. Gildemeister : *Esdrae liber quartus arabice a cod. Vat.* (1877). Le latin est cité ici d'après *The fourth book of Ezra, Texts and Studies*, III, n° 2.

(7) Sous le règne de Domitien (81 à 96 ap. J.-C.).

élu, et il semble que Dieu, indifférent à tout le reste, sera satisfait, pourvu que le peuple auquel il a donné la Loi lui soit fidèle. Or, il y a dans le peuple choisi bien des transgresseurs, et si, malgré tout, Israël l'emporte de beaucoup sur les Gentils, comment se fait-il que ce soit précisément lui qui soit foulé aux pieds de ses adversaires? Cette injustice, si criante, n'est pas le comble du scandale. Le pire de tout, c'est que le nom du Très-Haut est enveloppé dans la catastrophe. Ne dirait-on pas que Dieu se soucie peu de son propre honneur? Cette méditation historique ne peut avoir qu'une conclusion : ce monde mauvais, irrémédiablement corrompu, doit disparaître pour faire place à un monde meilleur. Lorsque le pessimisme est au plus bas, il rebondit en optimisme, l'optimisme le plus sûr de lui, ou plutôt le plus sûr de Dieu. La victoire doit appartenir au bien.

Ce serait à souhait, si le monde futur pouvait être attendu comme le bien propre d'Israël et constituer sa revanche. Au temps de l'auteur d'Esdras, on ne se contentait plus d'une solution aussi simple. On s'était habitué, depuis les Macchabées, à distinguer dans la nation élue des justes et des prévaricateurs qui ne pouvaient participer ensemble aux félicités du monde futur. Au moment des luttes ardentes entre Sadducéens et Pharisiens, les voyants décrivaient d'avance les tortures réservées à leurs adversaires avec des accents de haine et de revanche. Après la catastrophe de Jérusalem, le sang juif versé à flots, tout un peuple emmené en esclavage ou asservi, la solidarité nationale rapproche les cœurs; Esdras ne peut songer sans douleur au sort affreux réservé à ceux d'Israël qui ont eu le malheur de pécher. Mais rien ne peut faire fléchir la justice. Et considérant combien peu, même parmi Israël, parviendront à ce monde futur, angoissé sur sa propre destinée, il s'arrête, rabbin soumis et non Titan téméraire, devant les insondables jugements de Dieu.

Il lui restait du moins une ressource, une compensation pour les lamentables échecs du bien dans l'histoire : avant de finir, ce monde corrompu et condamné, sur lequel Dieu a déjà mis son sceau (1), sera le théâtre de la restauration de Sion, de la victoire du Messie sur l'empire romain, et du bonheur d'Israël, réuni tout entier dans la Terre Sainte.

Ce serait donc une erreur de penser qu'Esdras oppose philosophiquement l'eschatologie individuelle au messianisme. Israël, aujour-

(1) Dans une certaine perspective, les temps messianiques étant déjà éclairés par l'éternité, on dirait qu'ils appartiennent au monde futur, par exemple VI, 7 ss.; VI, 20; mais l'auteur s'exprime ailleurs plus clairement.

d'hui souffrant, est sans cesse présent à sa pensée. S'il s'occupe des individus, ce n'est pas par une conviction rationnelle de leur rôle dans le monde, c'est parce que, parmi ses frères, il connaît des pécheurs. Cette pensée est de celles qui accablent l'âme quand on s'y donne avec quelque attention; on dirait, à certaines moments, que c'est la note dominante du livre; l'auteur n'a pas pu la rencontrer sans s'y étendre. Mais, dans les trois allégories qui forment la seconde partie de l'ouvrage et qui veulent être la réponse posée aux questions soulevées dans la première, il ne fait figurer que Sion, les Romains, Israël et le Messie. Si donc il a pris la plume dans la désolation d'Israël, c'est pour raviver ses espérances; ses plaintes découragées, sa critique amère du monde qui va finir, se tournent en une ardente aspiration vers le messianisme, première lueur d'un autre monde encore meilleur.

La préoccupation de l'Israël historique domine tout, quoiqu'elle semble s'effacer devant la grande image entrevue de l'éternité. Le messianisme de l'auteur termine l'histoire, mais il en fait partie.

Toute cette théorie tient dans quelques versets qui sont isolés dans la première partie. Si ce n'est pas une interpolation, ou une retouche, c'est comme l'indication discrète d'un thème qui sera développé plus tard (1).

Ce thème, nous l'avons déjà dit, c'est la restauration de Sion, figurée par la vision-apologue de la veuve (2), la défaite des Romains par le Messie, ou l'aigle et le lion (3), le salut d'Israël ou l'allégorie de l'être mystérieux, semblable à un homme (4).

Jérusalem est au centre de tout, et le sauveur de Jérusalem est le Messie.

Il en porte expressément le titre (5), pour que nul ne doute de son rôle, mais il a des aspects variés. Ce Messie est nommé « homme », non point dans le sens ordinaire, comme pour accentuer sa nature humaine, mais par un simple rappel de la vision de Daniel. Lorsqu'il apparaît, c'est un être qui ressemble à un homme (6), et c'est seulement lorsqu'il aura été ainsi présenté, montant de la mer avec les nuages, qu'on le nommera « cet homme ». Il est attaqué par le genre

(1) VII, 26-29.
(2) IX, 26-X, 60.
(3) XI, 2-XII, 31.
(4) XIII, 1-58.
(5) *Latin* VII, 29 Christus; XII, 32 Unctus. Versions orientales, mêmes endroits et VII, 28.
(6) Il est critiquement certain que le latin a sauté quelque chose par homoioteleuton : Du premier *et vidi et ecce* le copiste a passé au second. Il faut donc lire avec toutes les versions orientales : « *Et vidi et ecce* [hic ventus ascendere fecit de corde maris quasi similitudinem hominis et vidi et ecce] *convolabat ille homo cum nubibus cœli...* » (XIII, 3).

humain, réuni des quatre points cardinaux, mais il fait naître une montagne et du sommet de cette montagne il réduit en cendres l'immense armée, par le souffle de sa bouche. Puis il appelle à lui une autre multitude pacifique, les uns joyeux, les autres tristes, quelques-uns captifs, amenés par leurs vainqueurs. Avec un tact admirable, l'auteur s'éveille à ce moment précis, sans s'étendre sur le bonheur qu'on pressent déjà; les images se sont succédé, comme dans un rêve, grandioses, un peu bizarres, chacun des acteurs du drame paraissant à point nommé pour jouer son rôle. C'est une belle vision, mais c'est une vision qui ne nous renseigne pas sur ce qu'est celui qui paraît comme un homme. C'est bien l'indication du Messie, l'auteur nous le dira, mais ce n'est point la définition du Messie; c'est sa représentation en vision, il ne faut pas l'oublier. Le nom d'homme ne lui est jamais appliqué que dans cette vision ou dans l'interprétation qui en est donnée (1). Et si en effet cet homme marquait le peuple d'Israël, personne ne refuserait de reconnaître l'inspiration de Daniel. Actuellement quelques critiques vont chercher les analogies les plus lointaines pour éviter celle qui s'impose : l'être semblable à un homme qui vient sur les nuées ou avec les nuées (2). La montagne elle-même est une image prise ailleurs dans Daniel (3). Plutôt que d'entasser les conjectures érudites, mieux vaut reconnaître simplement qu'Esdras interprétait du Messie l'homme de Daniel. Si ce n'est pas le sens littéral précis du texte de Daniel, qui peut affirmer que ce texte n'avait pas été développé dans le sens que le terme d'« homme » suggérait si naturellement? D'ailleurs, loin d'être un homme comme un autre, cet homme, ou plutôt cette image d'un homme, signifie en réalité une personnalité d'une telle grandeur que l'ange, parlant au nom de Dieu, le nomme « mon fils » (4). C'est ici un fait tout à fait extraordinaire et isolé dans les apocalypses; on se l'explique mieux si l'auteur a tablé sur une tradition antérieure représentée selon nous par le psaume deuxième (5). Et en effet, l'homme d'Esdras, établi sur la montagne de Sion, ressemble beaucoup au héros du Psalmiste (6). Il en

(1) Outre XIII, 3, cf. XIII, 5 : *ut debellarent hominem, qui ascenderat de mari;* XIII, 12 : *et post haec vidi ipsum hominem;* XIII, 25 : *quia vidisti virum ascendentem;* XIII, 32 : *quem vidisti virum ascendentem;* XIII, 51 : *propter quod vidi virum ascendentem.*

(2) *Dan.* VII, 13.

(3) *Dan.* II, 35 et *Esd.* XIII, 36 : *sicut vidisti montem sculpi sine manibus.*

(4) XIII, 32. 37. 52; XIV, 9; auxquels il faut ajouter VII, 28 et 29, qui pourrait être révoqué en doute s'il était isolé, à cause des variantes entre les versions.

On lit une seule autre fois, dans *Hénoch* CV, 5 : « moi et mon fils », mais le passage est interpolé.

(5) *Ps.* II, 7.

(6) Comparer *Ps.* II et *Esdras* XIII, 34 ss. : *et colligetur in unum multitudo innumera-*

résulte que le titre de fils n'est pas une fausse traduction du grec παῖς qui signifie à la fois enfant et serviteur, mais une traduction de l'hébreu *ben*, « fils » comme dans le psaume. Cependant jamais l'auteur lui-même n'emploie le terme de Fils de Dieu. Ce peut être une précaution de respect, puisqu'il ne nomme « Dieu » que rarement. Mais cette atténuation répond sans doute à une distinction réelle; autre chose est que Dieu dise « mon fils », terme qu'il avait déjà employé dans l'Écriture en parlant d'Israël (1) et du descendant de David (2), autre chose que l'auteur nomme carrément le Messie Fils de Dieu (3).

Aussi bien les origines de ce fils demeurent dans le mystère. Il existe déjà, dans le monde où vont les saints après leur mort, et y demeurera jusqu'au temps marqué (4), invisible aux regards de tous ceux qui sont sur la terre (5). Il est donc tenu en réserve par le Très-Haut, pour l'œuvre qu'il lui destine (6); lorsqu'il se montrera, ce sera une révélation (7).

Il n'est nulle part question de sa naissance, et si les versions orientales le disent « de la race de David », ces mots ne peuvent être qu'une interpolation (8). Il n'est pas dans le goût des apocalypses de préciser ainsi les choses; aucune de celles que nous avons rencontrées n'a pro-

bilis sicut vidisti volentes venire et expugnare eum. Ipse autem stabit super cacumen montis Sion... Ipse autem filius meus arguet quae advenerunt gentes impietatis eorum... C'est une preuve que, d'après Esdras, le psaume visait bien, non pas un roi théocratique quelconque, mais la personnalité du Messie à venir.

(1) *Ex.* IV, 22; cf. *Sib.* III, 772.

(2) *Ps.* LXXXIX, 28.

(3) Ce terme aurait en effet beaucoup plus de précision, appliqué à une personnalité distincte, que lorsqu'il s'applique au juste, fût-il le type du juste parfait, comme dans *Sap.* II, 13. 16.

(4) XIV, 9 : *tu enim recipieris ab hominibus, et converteris residuum cum filio meo et cum similibus tuis usquequo finiantur tempora.*

(5) XIII, 52 : *Sicut non potest hoc vel scrutinare vel scire quis, quid sit in profundo maris, sic non poterit quisquam super terram videre filium meum vel eos qui cum eo sunt nisi in tempore diei.* Toutes les versions orientales offrent le même sens; *super terram* ne doit pas se joindre à *filium meum* comme si le fils était déjà sur la terre, invisible aux regards; ce sont ceux qui sont sur la terre qui ne peuvent pénétrer le mystère de l'assemblée des saints. Esdras ressemble ici beaucoup au livre des Paraboles.

(6) XII, 32; XIII, 26.

(7) VII, 28; XIII, 32.

(8) XII, 32. Le latin a seulement : *hic est unctus, quem reservavit altissimus in finem ad eos, et impietates ipsorum arguet illos.* Le syriaque insère après *in finem* dierum, qui oritur (ou orietur) ex semine David, et veniet et loquetur; de même les autres versions orientales. Un copiste chrétien n'avait aucune raison d'omettre ces mots; il était tout naturel qu'il les ajoutât. M. Vaganay, qui admet l'authenticité, note cependant (*l. l.*, p. 105, note 1) : « Par scrupule chrétien, les versions orientales ont ajouté au ch. VI, 1 : « D'abord par le Fils de l'homme, ensuite par moi-même ». Elles ont retranché pour le même motif au verset 6 : « Ut et finis per me et non per alium ».

noncé le nom de fils de David, qui venait tout naturellement sous une plume chrétienne.

Que si cependant on tient à l'authenticité du passage, et si le Messie d'Esdras est bien fils de David, ce sera un rapprochement de plus avec le Messie des rabbins. Entre ce personnage qui monte de la mer et celui qui descend du ciel, il y a une notable différence. Un être préexistant pouvait très bien devenir fils de David, d'après l'opinion assez courante parmi les Juifs que les âmes préexistaient auprès de Dieu. Même après sa naissance il pouvait être caché à tous les regards en attendant d'être manifesté au monde. On assignait même la mer comme lieu de sa cachette (1). Ce qui prouverait que telle est bien la pensée de l'auteur, c'est que le Messie est caché avec d'autres personnes auxquelles on ne peut pas attribuer aussi facilement qu'à lui une origine tout à fait surnaturelle

Ce n'est plus l'être extraordinaire, l'Élu ou ce Fils de l'homme qui marche avec la Tête des jours, caché auprès de Dieu, tel que le décrivait le livre des Paraboles, c'est un Messie toujours mystérieux, mais qui vient de moins haut. Il monte avec la mer, et aucun texte ne le fait descendre *sur* les nuées; il monte *avec* elles, comme il arrive toujours en Palestine où les nuages viennent du côté de la mer, poussés par le vent d'ouest.

Cependant il fait encore très noble figure, et ses dons surnaturels sont tout à fait extraordinaires. Il n'agit que par sa voix (2); ce n'est ni un roi, ni un guerrier. Il ne combat pas, il reproche à ses adversaires leurs impiétés, et cela suffit pour leur faire mordre la poussière. La voix était attribuée aux anges, et ils s'en servent volontiers dans Esdras. Pourtant il serait bien un homme, s'il était avéré qu'il dût mourir. C'est l'affirmation de la majorité des versions, combattue par le silence de certaines autres, et dans le passage le plus troublé du livre (3). La même incertitude règne, au même endroit, sur la durée

(1) Voir plus loin, p. 222.

(2) XIII, 33 ss.

(3) Les deux versions arabes et la version arménienne n'ont pas cette mort du Christ, variante importante qui n'a été signalée ni par M. Gunkel, ni par M. Vaganay. Certaines versions parlent en plus de la résurrection des morts. Le temps du Messie est de quatre cents ou de trente ans, ou n'est pas indiqué. D'ailleurs voici les textes d'après HILGENFELD, *Messias Judaeorum* : latin VII, 28 revelabitur enim filius meus Jesus cum his qui cum eo et iucundabit qui relicti sunt annis quadringentis. 29 et erit post annos hos, et morietur filius meus Christus et omnes qui spiramentum habent homines (ou *hominis*); syriaque VII, 28 revelabitur enim filius meus Messias cum his, qui cum eo sunt, et iucundabit, qui relicti sunt, XXX annis. 29 et erit post annos hos, morietur filius meus Messias et omnes, in quibus est spiramentum hominis; éthiopien (v), 29 revelabitur enim Messias meus cum his qui cum eo et laetificabit eos, qui resuscitabuntur. 30 et post haec ad finem veniet puer meus

de la carrière du Messie. Si Esdras s'est vraiment décidé à le faire mourir, c'est pour se débarrasser de lui et n'avoir plus à en tenir compte lorsqu'il traitera de l'eschatologie cosmique et transcendante. Le Messie disparu, le jugement appartient à Dieu seul, et le Messie ne figure même pas dans le monde de l'au-delà. Esdras n'a pas voulu le supprimer, ni lui donner un rôle dans les fins absolument ultimes; le résultat de ce compromis est un temps messianique qui clôt l'histoire, sans inaugurer le monde à venir. Mais un second compromis se greffe sur le premier; le Messie qui joue un rôle terrestre est celui des autres apocalypses antérieures, un Messie préexistant. En aucun cas on ne peut attribuer à l'auteur deux existences du Messie, l'une humaine et cachée, l'autre glorieuse. Il ne connaît que la manifestation glorieuse d'un Messie réservé pour jouer le rôle que lui impose la tradition. Ce n'est plus l'Élu du livre des Paraboles, qui paraît pour juger et pour demeurer à la tête des élus; celui d'Esdras vient sauver les restes d'Israël; après quoi on n'entend plus parler de lui.

On aboutit donc à une construction hybride; mais, manifestement, l'ensemble est beaucoup moins transcendant que dans le livre des Paraboles.

Si c'est bien le texte primitif qui fait descendre le Messie de David et qui le fait mourir, il n'y a plus guère de différence entre ce Messie et le Messie des rabbins que l'allusion à Daniel, plus nette dans Esdras, ce titre de Fils que Dieu lui donne et qu'ils ont évité, avec une allure plus transcendante, des dons surnaturels plus extraordinaires, un règne moins purement humain que celui que décrivent les Psaumes de Salomon. Ainsi la combinaison essayée par Esdras manque de franchise; le Christ rentre dans l'horizon historique, pour y jouer un rôle presque uniquement prodigieux. La nouvelle Sion participera à ce caractère (1). Ce n'est pas une restauration naturelle, si brillante qu'on puisse l'imaginer; c'est l'apparition d'une cité invisible (2) qui

Messias meus et omnes qui spiritum habent homines; arabe[1] VII, [28] nam filius meus Messias apparebit cum iis, qui ad eum pertinent, et iucundabit eos, qui relicti erunt circiter CCCC annis; arménien VII, [28] tunc apparebit Unctus Dei manifestus hominibus et laetos reddet eos, qui manserunt in fide et in patientia. — Il est assez probable que le texte primitif ne contenait ni la mort du Messie, que des chrétiens ont cru devoir mentionner, ni le temps de l'ère messianique, que les uns ont évaluée à quatre cents ans, selon la tradition juive, les autres à 30 ans, en conformité avec l'existence terrestre de Jésus dont le nom a même été introduit dans le latin.

(1) XIII, 36 : *Sion autem veniet et ostendetur omnibus parata et aedificata, sicut vidisti montem sculpi sine manibus.*

(2) VII, 26 :... *et apparebit sponsa et apparescens civitas et ostendetur quae nunc subducitur terra. Sponsa* est probablement le résultat d'une erreur dans la lecture du grec : ἡ νύμφη φαινομένη πόλις, qu'il fallait lire : ἡ νῦν μὴ φαινομένη πόλις (*Gunkel*). Cette erreur est très naturelle sous la plume d'un scribe chrétien. — Cf. *Hén.* XC, 29.

descend toute prête comme le Messie, et même avec le pays dont elle sera le centre. Ce pays jouera le rôle d'une Palestine nouvelle, mais il est fort possible que ce soit le Paradis (1). Un trait qui paraît tout d'abord très naturel, c'est le retour des dix tribus, déportées par Salmanasar. Mais là encore l'invisible joue son rôle; on suppose qu'elles vivent cachées dans une terre inconnue où jamais n'a habité un être humain (2). Elles aussi feront donc leur manifestation. Et toutes ces merveilles sont réservées à Israël. Il ne pouvait en être autrement dans le système de l'auteur. Le messianisme n'avait plus pour lui de raison d'être que d'exercer sur les nations un jugement plus sévère que celui dont elles avaient frappé le peuple de Dieu, moins coupable.

Il faudrait maintenant décrire l'autre eschatologie d'Esdras, le terme définitif du monde, la distinction entre les justes et les pécheurs, la résurrection générale, le bonheur éternel des uns, la damnation définitive des autres. Il ne s'agit plus ici que du sort des individus, réglé d'après une stricte justice; on n'y parle plus d'Israël, opposé aux Gentils; Israël lui-même a fourni son contingent de damnés. Au contraire il peut se trouver des justes parmi les Gentils (3). Ce n'est cependant qu'une infime exception. Les nations sont fatalement condamnées, puisqu'elles ne connaissent pas Dieu et ne pratiquent pas sa loi (4).

Nous n'avons pas à insister, puisqu'il ne s'agit plus ici d'eschatologie messianique; on retrouvera les traits principaux à propos de la résurrection. Il faut seulement remarquer qu'aucun lien n'existe entre le rôle du Messie et le bonheur éternel des justes. Les sphères d'action sont absolument distinctes, puisque le Messie n'est même pas nommé parmi les élus. Les justes se sauvent par leurs œuvres, c'est-à-dire par l'accomplissement de la loi, sous la tutelle de la Providence de Dieu, mais non pas par sa grâce (5), et si Dieu fait miséricorde à des pécheurs convertis, c'est en faveur des justes, non à cause du Messie, qui n'a rien à voir à cela.

Le Christ sauve Israël à la fin des temps, et lui procure quelques années de bonheur et de gloire; il n'est point l'auteur du salut éternel des justes. On ne voit pas non plus que sa doctrine et ses exemples les éclairent; ne compromettrait-il pas ainsi son rôle de triom-

(1) Cf. *Apoc. Baruch*, IV.

(2) XIII, 41.

(3) III, 36 : *Homines quidem per nomina invenies servasse mandata tua, gentes autem non invenies.*

(4) III, 32 : *Aut alia gens cognovit te praeter Israel?* etc.

(5) Nous ne voyons pas comment M. Vaganay a pu écrire (p. 108) : « La justification est donc surtout le fait de la grâce de Dieu ». Cf. VIII, 33 : *Iusti enim quibus sunt operae multae repositae apud te, ex propriis operibus recipient mercedem.*

phateur? Il serait certes au-dessous de sa dignité de prêcher la pénitence. Aussi Esdras charge de cette mission des hommes enlevés de terre sans mourir, c'est-à-dire sans doute Hénoch et Élie (1). Ce sont peut-être les précurseurs du Messie, car ils apparaîtront, comme lui, après le temps des grandes angoisses ; mais l'auteur ne le dit pas. L'invitation à la conversion vise le grand jugement, avec la même réserve que dans Malachie auquel cette pensée paraît empruntée (2). Quoi qu'il en soit, cette attribution distincte montre combien peu Esdras comprenait le Messie comme un prédicateur de pénitence. Il ne l'a pas non plus nommé l'instrument du salut du monde (3) ; ce monde serait en tout cas le monde présent, un monde près de finir et sur le point d'être remplacé par un monde meilleur, mais il est presque certain que le texte doit être restreint à Israël, dont le Messie sera le libérateur.

L'Apocalypse de Baruch est coulée dans le même moule que celle d'Esdras, mais le métal en est moins noble. L'un des deux auteurs a imité, et l'imitateur doit être Baruch, dont les images sont moins naturelles et la réflexion théologique plus avancée. On ne compendrait guère que le problème des fins dernières ait inspiré à Esdras des accents si poignants, s'il l'avait traité en copiste. Baruch se le pose aussi, mais plus froidement; c'est déjà un thème à spéculations et à discussions.

Moins original aussi, le messianisme de Baruch est, comme celui d'Esdras, au terme du monde actuel, et sert de transition au monde futur. Le point de départ de la révélation, c'est la destruction de Jé-

(1) VI, 26 : *Et videbunt qui recepti sunt homines, qui mortem non gustaverunt a nativitate sua, et mutabitur cor inhabitantium et convertetur in sensum alium.*

(2) *Mal.* III, 24. M. Vaganay, comprenant le rôle du Messie dans le sens chrétien, se demande : « quelle sera ensuite la fonction du Messie, venant après ces apôtres, qui ont déjà ramené les hommes dans la voie de la vérité et de la justice » (p. 86). Il est probable que pour Esdras la question ne se posait pas du tout, car le rôle du Messie n'était pas si vulgaire.

(3) XIII, 26 : *Ipse est quem conservat altissimus multis temporibus, qui per semetipsum liberabit creaturam suam, et ipse disponet qui derelicti sunt.* Gunkel reconnaît, après Wellhausen, que *per semetipsum* est une fausse traduction de אֲשֶׁר־בּוֹ, « au moyen duquel ». C'est Dieu qui est sujet de *salvabit;* il sauvera par le Messie. Mais il croit que le Messie n'en sera pas moins « Sauveur du monde ». Quelle est donc cette créature que Dieu sauvera? le monde entier? l'humanité? mais cela dépasse absolument le rôle du Messie : nous croyons qu'il y a ici une erreur. L'hébreu était probablement קִנְיָנוֹ qui peut en effet se traduire création, cf. *Ps.* CIV, 24 ; mais dont le vrai sens est : « sa propriété », son bien propre, Israël. Noter que l'éth. a renchéri dans le sens chrétien : *ut redimat in eo mundum*; ar.[2] au contraire : *ut suos liberaret*, ce qui est bien le sens. D'ailleurs, quel que soit l'hébreu, le grec κτῆσις a pu être transcrit κτίσις. Nous avons précisément ce cas dans le *Ps.* CV, 21 où le grec (*Ps.* CIV, 21) τῆς κτήσεως αὐτοῦ, représentant קניניו, est devenu τῆς κτίσεως αὐτοῦ dans certains *mss.* (*Sinaiticus, Alexandrinus*).

rusalem, — par les Chaldéens, puisque le révélateur est Baruch, — mais on comprend assez que le véritable auteur vivait après la ruine du Temple sous Vespasien.

Cette série de malheurs, accablant la cité sainte et le temple où Dieu résidait, plonge le voyant dans un malaise indicible. Ce ne sont point les Chaldéens qui ont détruit la ville, ce sont les anges; Dieu l'avait quittée, et ce qui a été saccagé, ce n'était même pas la vraie cité sainte, enlevée par Dieu auprès de lui avec le Paradis. Malgré tout, le scandale subsiste, puisque les Juifs valent mieux que leurs adversaires, et, quoi qu'il en soit des vivants, qu'adviendra-t-il des justes décédés, et quel sera leur salaire, s'il faut que toujours l'histoire se recommence? C'est par ce pli que l'auteur aborde l'eschatologie individuelle. Il va sans dire que pour lui la question ne se pose pas dans ces termes philosophiques. L'histoire, mauvaise à Israël (1), l'amène à penser que le monde va finir. Qu'en sera-t-il des promesses de gloire faites à Sion et du bonheur promis aux justes dans un monde meilleur (2)?

La réponse est dans le messianisme, suivi du monde futur.

Il est trois fois question du Messie, une première fois en clair, puis dans la vision du cèdre et de la source, enfin dans la vision de la nuée. Après des calamités inouïes, après qu'un petit reste seul aura été conservé par la providence de Dieu, dans « cette terre », c'est-à-dire la Terre sainte, tout étant révolu, le Messie commencera à se révéler (3). Avec lui se manifesteront Béhémoth et Léviathan. Sa présence inaugure une époque plantureuse. La fertilité de la terre sera prodigieuse; des anges feront respirer des parfums le matin, et distilleront le soir une rosée salutaire. On se nourrira de manne, car c'est la fin des temps. Que fait le Messie? rien. Quand il retournera au lieu d'où il est venu (4), les réceptacles des âmes se videront; elles se présenteront pour la récompense ou le supplice.

(1) XXI, 13 : *Si enim haec tantum vita esset, quae hic est omni homini, nihil esset amarius hoc.* Le latin d'après FRITZSCHE, *Libri apocryphi.*

(2) XIV, 13 : *propter hoc etiam ipsi sine timore relinquunt mundum istum, et fidentes in laetitia sperant se recepturos mundum quem promisisti eis.*

(3) XXIX, 3 : *et erit postquam completum fuerit quod futurum est ut sit in illis partibus, tunc incipiet revelari Messias.*

(4) XXX, 1 : *Et erit post haec, cum implebitur tempus adventus Messiae et redibit in gloria, tunc omnes qui dormierunt in spe eius, resurgent.* L'arrivée du Messie et son retour sont contradictoires dans la position de Baruch, et ne s'expliquent que sous la plume d'un chrétien, attendant l'avènement du Messie, le second avènement, qui est un retour. De plus les justes de Baruch placent leur espérance dans la Loi, non dans le Messie. Enfin la résurrection ne saurait précéder ce qui suit : *et erit illo tempore, aperientur promptuaria.* Il y a donc ici manifestement une interpolation chrétienne. C'est peut-être tout le verset qui

Le messianisme est donc clairement un temps intermédiaire.

La même distinction des deux mondes se retrouve, encore plus nette, dans la vision du cèdre et de la source. Baruch s'endort et voit pendant la nuit un bois environné de rochers escarpés; en face une vigne, d'où coule une source. La source arrive jusqu'au bois et grossit, les arbres sont déracinés et enlèvent la crête des rochers; enfin il ne reste qu'un cèdre. La source adresse de violents reproches au cèdre, qui est consumé, en attendant les dernières tortures. La vigne croît au milieu d'une plaine couverte de fleurs immarcescibles (1).

C'est une allégorie des empires. Le premier empire qui a détruit Sion, c'est-à-dire les Chaldéens, sera détruit par un second empire, et celui-ci à son tour par un troisième (les Perses et les Grecs). Viendra un quatrième empire (l'empire romain), plus dur et plus mauvais que les autres. Le cèdre est le dernier de ses chefs. L'empire du Messie est la source avec la vigne. Dès le début on pressent que la source menace le bois; c'est sans doute une allusion à la préexistence du Messie. La forêt et les rochers se causent un mutuel dommage. C'est la lutte des nations entre elles avant le duel définitif entre la source et le cèdre, le Messie et l'Empereur. La source tuera le cèdre, le Messie vainqueur régnera sur le reste du peuple dans le pays aimé de Dieu.

La source joue donc ici le rôle du lion et de l'homme d'Esdras : venger les Juifs de l'empire romain et de son chef. Il est plus expressément question du règne du Messie, règne indéfini, mais strictement limité ici par la fin du monde de la corruption (2). Ce règne n'est donc qu'une pause, et, de même, les tourments des empires païens sont provisoires jusqu'au jour du châtiment définitif, où ils reviendront de nouveau (3), c'est-à-dire se présenteront au Juge après la résurrection.

Si l'image est peu naturelle et même bizarre, les idées sont très nettes. Le rôle du Messie est purement temporaire. De toute façon personne n'a à se préoccuper de lui avant sa venue. C'est le monde futur, non pas celui du messianisme, qui est l'objet des promesses; c'est ce monde qui ne passera pas, qui demeurera à jamais, qui n'aura pas de fin (4). On y arrive par les bonnes œuvres; toute l'espérance

est interpolé. Cependant, pour n'éliminer que le strict nécessaire, on peut admettre que la fin des temps messianiques est indiquée par le retour du Messie au ciel.

(1) XXXVI-XXXVII.

(2) XL, 3 : *et erit principatus eius stans in saeculum, donec finiatur mundus corruptionis, et donec impleantur tempora praedicta.*

(3) XXXVI, 10 : ... *et recumbite nunc in angustia, et quiescite in tormento, donec veniat tempus tuum postremum, quo iterum venies, et magis torqueberis.*

(4) XLIV, 11 s.; XLVIII, 50.

est dans la Loi. Quoique les Israélites aient bien des choses à se reprocher, ils ont le dépôt de la Loi, et ils ont du moins évité de se mêler aux Gentils (1). On croirait entendre le Juif qui objecte contre saint Paul dans l'épître aux Romains (2). Si quelques Juifs sont tentés de s'égarer, ce n'est pas l'emploi du Messie de les mettre dans le bon chemin. Baruch ne fait pas intervenir ici comme Esdras les grands témoins qui n'ont pas goûté la mort; il suffira des docteurs ordinaires d'Israël, « les fils de la Loi » (3). Il y a plus, les Gentils eux-mêmes seront jugés d'après la Loi, car, s'ils l'ont ignorée, c'est à cause de leur orgueil (4). La Loi et la foi qu'elle suppose, c'est la condition du salut, et même de la réalisation des promesses messianiques.

Le Messie paraît une troisième fois dans une nouvelle vision allégorique. Sur la mer aux couleurs variées s'élève un nuage gros d'eaux blanches et noires, avec quelque chose de semblable à un éclair à l'extrémité du nuage. L'éclair se manifestera en son temps; on reconnaît ici encore l'existence du Messie dès le commencement du monde. Le nuage couvre toute la terre. Il en sort successivement une eau noire abondante, puis un peu d'eau claire, en alternant. Après six eaux noires et six eaux claires, une eau tout à fait noire, mêlée de feu. Alors l'éclair brille et illumine toute la terre; il guérit les pays où la dernière eau avait fait du mal. Enfin il occupe le monde entier et le domine, cependant que douze fleuves coulent de la mer, entourent cet éclair et lui sont soumis. L'allégorie est monotone. Les eaux noires sont le débordement du péché à certaines époques; les eaux claires ont un moindre débit, même lorsque le bien reprend le dessus. Tout cela va par paires. Adam et son péché d'une part, puis Abraham qui pratique la Loi avant qu'elle soit écrite; les Égyptiens et Moïse, les Amorrhéens et David, Jéroboam et Ézéchias, Manassé et Josias, la destruction de Sion et sa restauration. Les dernières eaux sont les calamités qui précèdent les temps messianiques; dans l'éclair nous avons déjà reconnu le Messie. Les douze fleuves ne peuvent être que les douze tribus, quoiqu'ils ne figurent pas dans l'interprétation, où ils sont remplacés par des eaux claires, symbole de la félicité messianique.

Ces deux tableaux n'offrent rien de bien nouveau. L'action du

(1) XLVIII, [22] *in te confidimus, quia ecce lex tua apud nos, et scimus quia non cademus quantumcumque sanctiones tuas tenemus.* [23] *Semper beati erimus saltem in hoc quod non commisti sumus cum gentibus.*

(2) *Rom.* II, 17.

(3) XLVI, 4 : ... *verumtamen non deficiet Israel sapiens, neque filius legis generis Iacob.*

(4) XLVIII, 40. 47; LI, 4; XLIV, 7 : *si enim sustinueritis et permanseritis in timore eius,*

Messie y est encore plus restreinte, s'il est possible. « Le Fort » ou le « Très-Haut », — afin de ne pas prononcer le nom de Dieu, — ne le nomme pas « mon fils », mais « mon serviteur ». C'est la terre elle-même qui exerce les vengeances divines; ceux qui auront échappé à tous les fléaux tomberont entre les mains du Messie; la terre sainte, au contraire, protège ses habitants. Voilà pour les eaux noires, le côté sombre de l'intervention messianique. Mais si le Messie a détruit certaines nations, il sauvera les autres. Il y aura donc des Gentils admis au bonheur des derniers temps. Ce serait très charitable et très humain, si ce jugement ne dépendait uniquement de l'attitude des nations envers Israël. Celles qui ne l'ont pas connu ou ne lui ont pas fait de mal seront épargnées pour le servir; les autres seront livrées au glaive. L'âge d'or commence. Il est dit expressément que le Messie sera pour l'éternité assis sur son trône (1), et l'auteur semble ajouter que cet heureux temps sera comme l'aurore du monde futur. Si l'on veut l'accorder avec lui-même, il ne faut point serrer ces expressions de trop près. Les temps messianiques seront des temps d'innocence et de bonheur, le péché sera exclu, et avec lui la douleur qui en est la conséquence; les femmes enfanteront sans douleur, personne ne mourra avant le temps. On mourra donc encore; ce n'est point la consommation définitive.

On ne doit point se figurer le monde futur comme la suite de celui-ci, comme si on allait toujours en progressant, et de clarté en clarté; la pensée de l'auteur est seulement que le temps messianique emprunte au voisinage de l'éternité quelques-unes de ses prérogatives (2). On meurt tard, en attendant de ne plus mourir. Il n'y a pas d'autre lien entre les temps messianiques et le monde futur; le Messie, qui règne dans le premier, n'est pas mentionné à propos du second; son règne sera donc très long, mais non point éternel dans le sens où nous l'entendons.

Si l'on voulait prendre très à la lettre le règne éternel du Messie, on pourrait peut-être compléter la pensée de l'auteur. Il nous a dit aussi que la nouvelle Sion, la Sion glorieuse, sera couronnée à jamais (3).

neque obliti fueritis legem eius, mutabuntur super vos tempora in bona, et spectabitis consolationem Sion.

(1) LXXIII : *Et erit postquam humiliaverit quodcumque est in mundo, et sederit in pace in aeternum super throno regni sui...*

(2) LXXIV, [2] *quia tempus illud finis est illius quod corrumpitur, et initium illius quod non corrumpitur.* [3] *ideo ea quae praedicta sunt, illo erunt; ideo longe est a malis, et prope iis quae non moriuntur.*

(3) XXXII, 4. C'est sans doute celle qui a été cachée près de Dieu, avec le Paradis terrestre.

On pourrait arguer que si les temps messianiques sont d'une durée limitée, ils sont aussi la manifestation de choses célestes. Ces choses célestes, montrées au monde corruptible, qui s'en trouve déjà transformé, ne feraient-elles pas partie du monde futur? De la sorte, ceux qui sont décédés auparavant, et qui ne doivent ressusciter qu'au seuil du monde futur, n'en seraient point frustrés. Mais, tout cela, l'auteur aurait pu le dire, et s'il ne l'a pas dit, nous ne devons pas le conclure; et probablement le monde futur, d'après lui, ne comportait pas ce mélange.

Aussi bien n'attachait-il pas une grande importance pratique au messianisme. Il ne fait jamais mention du Messie dans ses exhortations au peuple. Tout le bien dans le passé venait de la Loi; c'est aussi la suprême espérance de l'avenir. En dépit de tout, elle demeure (1). Avec la Loi, rien ne manque.

C'est aussi tout le fond d'une lettre que Baruch charge un aigle de porter aux neuf tribus et demie dans leur exil. Ici le masque tombe presque complètement. C'est un juif exilé de Palestine qui s'adresse à ses frères dispersés : « Maintenant les justes sont morts, les prophètes dorment leur dernier sommeil, nous-mêmes sommes sortis de notre pays, Sion nous a été enlevée, nous n'avons rien maintenant, si ce n'est le Fort et sa Loi » (2). Les nations qui nous oppriment seront punies; le jugement viendra, et chacun sera jugé selon ses œuvres. La Loi et les fins dernières, c'est le tout de l'homme, d'après Baruch, ou plutôt du pieux Israélite dont il se préoccupe uniquement, et c'est aussi le programme du judaïsme après la chute de Jérusalem. Certes la plainte est encore amère et la plaie douloureuse, mais elle n'est pas saignante comme aux jours du IV^e^ d'Esdras. Dans Baruch la stupeur a fait place à la résignation. Lui aussi est pessimiste, mais il fait quelque crédit à un monde où l'on pourra encore pratiquer la Loi.

Le rôle du Messie est encore diminué dans l'Apocalypse d'Abraham. Il n'apparaît que pour réunir les Juifs dispersés. Après cela Dieu juge et jette dans les flammes ceux qui ont dominé pendant le mauvais Éon; leur châtiment dans l'Hadès est éternel. L'auteur ne décrit la félicité des justes qu'en insistant sur leur joie à voir les tortures des autres (3).

Comme Esdras, quoique avec beaucoup moins d'intensité et de

(1) LXXVII, 15... *pastores et lucernae et fontes a lege erant; et si nos abeamus, attamen ex stat.* 16 *si ergo respexeritis in legem et fueritis prudentes in sapientia, non deficiet lucerna, et pastor non recedet, et fons non arescet.*

(2) LXXXV, 2.

(3) XXXI et XXXII.

profondeur, l'auteur se préoccupe de l'origine du mal, mais, comme Baruch, et plus encore, il affirme le libre arbitre; les hommes se perdent par leur faute. Esdras trouvait des accents émus pour déplorer la perte de tant de créatures humaines; Baruch s'absorbait davantage dans Israël et dans la Loi; l'apocalypse d'Abraham, la plus particulariste des trois, se complaît surtout dans la pensée de la vengeance.

CHAPITRE VI

LE RÈGNE DE DIEU.

Jusqu'à présent, nous avons essayé de suivre d'une façon globale le développement des idées eschatologiques dans les apocalypses apocryphes en insistant cependant sur le Messie.

Au risque de tomber dans quelques redites, il faut isoler ici deux idées d'une importance majeure, celle du règne de Dieu et celle de la résurrection.

Du règne de Dieu, il y a moins à dire. Cette idée était fort développée dans l'Ancien Testament. Dieu y était glorifié comme roi d'Israël, comme roi du monde, et comme roi des élus. Son règne, fondé sur des bienfaits passés ou sur un droit éternel, était tantôt considéré comme immuable, tantôt comme attendu dans l'avenir, comme synonyme du salut, au moment de l'intervention promise par les prophètes (1). Ces divers aspects se retrouvent aussi dans les apocalypses, mais sans beaucoup de relief.

Les livres sibyllins (2) connaissent le règne éternel, qui a été méconnu, mais qui sera reconnu dans l'avenir. On lit par exemple :

> Ils commenceront à invoquer le grand roi secourable (3),

dans un passage que M. Geffcken, après le plus grand nombre des critiques, attribue à l'an 140 avant Jésus-Christ environ. C'est une allusion à la conversion des Grecs après les plus terribles châtiments, tout à fait dans l'esprit des psaumes.

L'erreur des Phéniciens avait été « de se dresser contre le grand roi (4) », dit une Sibylle de la même époque ou datant de quarante ans plus tard environ. Quand les Égyptiens se convertiront, ils adore-

(1) Cf. *Le règne de Dieu dans l'Ancien Testament*, *RB.*, 1908, p. 36-61.

(2) *Die oracula sibyllina*, éd. Geffcken, 1902; du même auteur : *Komposition und Entstehungszeit der Oracula sibyllina*, 1902.

(3) III, 560 : ἄρξονται βασιλῆα μέγαν ἐπαμύντορα κλήζειν.

(4) III, 499 : κἄστησεν κατέναντι Θεοῦ μεγάλου βασιλῆος.

ront le « chef de toutes choses, le véritable, le roi (1) ». Ce texte est probablement du temps de Néron.

Il est inutile d'insister sur cette conception : c'est celle des livres bibliques les plus récents : le règne du Dieu éternel se manifestera par des châtiments, et sera reconnu de tous.

On ne peut dater exactement cette première manière, qui domine depuis l'époque persane ; mais on aimerait à connaître la date précise d'autres passages, plus intéressants et moins clairs. Ils sont contenus dans cette partie du livre III, du vers 573 au vers 795, que l'on attribue en général à l'an 140 avant Jésus-Christ.

Que certains endroits datent de ce temps, par exemple les vers 608-615 (2), c'est ce qui ne peut être mis en doute. Mais toute cette tirade est-elle d'un seul morceau ? Si oui, ce serait d'une grande conséquence pour dater l'union de l'empire des saints de Daniel avec un Messie personnel, et c'est précisément pour ne pas attribuer à ce concept une origine trop haute que M. Geffcken partage le tout entre deux sibylles dont l'une aurait écrit vers l'an 140, et l'autre vers l'an 80. Tel qu'il est énoncé, l'argument a bien un peu l'air d'une pétition de principe ; cependant il est difficile d'admettre que tout l'ensemble émane d'un même auteur, tant il y a peu de suite dans les idées.

Relativement au règne, la Sibylle a en même temps sous les yeux le règne éternel de Dieu, qui tantôt paraît régner seul sur les saints, constitués en un empire qui ressemble beaucoup à celui de Daniel, tantôt est secondé par un roi qui est évidemment le Messie (3).

C'est lui qui paraît tout d'abord (4) :

> Alors Dieu enverra [du côté] du soleil un roi
> qui fera cesser sur toute la terre la guerre funeste,
> tuant les uns, faisant une solide alliance avec les autres.
> Or, il ne fera pas tout cela par ses propres desseins,
> mais en suivant les nobles décisions du grand Dieu.

C'est bien le Messie du psaume XVII de Salomon. Mais ce n'est qu'une courte esquisse de son règne.

Ce qu'on trouve ensuite ressemble plutôt à une théocratie sans roi terrestre :

(1) V, 499 : τὸν πρύτανιν πάντων, τὸν ἀληθέα, τὸν βασιλῆα.

Le prologue contient l'idée du « Dieu roi, qui surveille toute chose », mais il est de trop basse époque pour qu'on ait à en tenir compte ici ; dans l'édition de Berlin, fragment III, 24.

(2) A cause de la mention du septième roi d'Égypte, v. 608.

(3) Tous les textes dont nous aurons à parler sont de la seconde Sibylle de M. Geffcken.

(4) III, 652-656.

Tous les fils du grand Dieu autour du temple
vivront en paix, se réjouissant de ce que
leur donnera le créateur, et le monarque juste juge (1).
Lorsque les Gentils se convertiront, ils diront :
... prions
le roi immortel, le Dieu grand et éternel ;
envoyons au temple, puisqu'il est le seul souverain (2).

Voici qui est plus nouveau :

Alors il suscitera un empire à jamais
[sur tous les hommes, lui qui autrefois a donné la loi sainte],
en faveur des pieux, auxquels il a promis d'ouvrir à tous la terre
et le monde, et les portes des bienheureux, et toutes les joies,
et un esprit immortel et un bonheur éternel (3).

Le second vers est rejeté par Bleek, et il semble bien qu'il rompt le contexte. J'en dirais autant des vers 770 et 771, qui, s'ils étaient pris selon leur sens obvie, feraient allusion au paradis spirituel de l'au-delà. Or la scène continue par la description d'un royaume merveilleux, mais parfaitement terrestre. Quoi qu'il en soit, cet empire suscité par Dieu en faveur des saints est bien l'empire de Daniel. Ce sont les prophètes qui seront juges et rois, mais leur pouvoir se résoudra naturellement dans la domination de Dieu (4).

Et c'est bien ce qu'on trouve encore :

or, il faut que tous sacrifient au grand roi (5),

mais ce vers appartient peut-être à une rédaction postérieure.

Il est fort douteux que l'ordre actuel représente l'ordre d'origine de toutes ces prédictions, sans quoi il faudrait dire que le règne du Messie a précédé l'établissement du règne des saints. Il y a donc là comme un conglomérat de traditions et d'espérances qui n'émanent pas du même auteur. S'il fallait établir un ordre d'origine, on placerait en premier lieu ce qui s'inspire de Daniel, plus bas ce qui ressemble aux psaumes de Salomon.

Un autre passage du III^e^ livre est généralement daté du temps du second triumvirat; il est donc à peine postérieur à ces psaumes, et conçu dans le même système, avec un parti pris d'accentuer le caractère divin du règne :

(1) 702-704. εὐφραινόμενοι ἐπὶ τούτοις rappelle singulièrement εὐφράνθησαν... ἐν ἀγαθοῖς (*Ps. Sal.* v, 21).
(2) 715-717.
(3) III, 767-771.
(4) III, 784 : αὕτη γὰρ μεγάλοιο Θεοῦ κρίσις ἠδὲ καὶ ἀρχή.
(5) III, 808. Tout le passage 796-808 est peut-être du rédacteur définitif, d'après Geffcken, *Komposition...*, p. 14, note 1.

Alors lorsque Rome dominera même l'Égypte,
après avoir temporisé jusque-là, alors le grand règne
du roi immortel sur les hommes se manifestera.
Il viendra un chef pur, qui tiendra le sceptre de toute la terre,
pour tous les siècles du temps à venir... (1).
. . . . . .
hélas! malheureuse! quand viendra ce jour
et le jugement du Dieu immortel, du grand roi (2)!

Cette fois c'est bien une manifestation éclatante; le règne de Dieu sera inauguré par un prince, auquel la Sibylle ne donne pas le nom de roi, tant elle a souci de le réserver à Dieu, et qui cependant tiendra le sceptre. Son principat sera inauguré par de terribles catastrophes.

L'idée est bien présentée sous la forme dite apocalyptique. Encore est-il qu'il n'est pas question de l'au-delà, et que tout se passe sur la terre.

Si le règne de Dieu était une conception apocalyptique, il faudrait s'attendre à le rencontrer dans les diverses parties du livre d'Hénoch. Il y figure en effet, en ce sens que Dieu y est assez souvent nommé roi, mais, particularité très notable, c'est toujours dans le sens de la royauté universelle et éternelle de Dieu. Voici les passages déjà allégués par M. Boehmer (3) :

Et ils (les saints du ciel) diront au Seigneur des rois : « Tu es le Seigneur des seigneurs, le Dieu des dieux et le Roi des rois, et le trône de ta gloire demeure à travers toutes les générations du monde (4)... »

Or moi Hénoch, j'étais occupé à bénir le grand Seigneur, le roi du monde (5)...

Là, tous les jours, ceux qui auront obtenu miséricorde béniront le Seigneur de gloire, le Roi éternel... (6).

Et aussitôt, je bénis le Seigneur grand, le roi de gloire pour l'éternité, parce qu'il a fait toutes les créatures du monde... (7).

Voici un passage encore plus caractéristique.

Béni sois-tu, ô Seigneur, roi grand et fort dans ta grandeur, Seigneur de toute créature céleste, Roi des rois, et Dieu de tout l'Univers. Ton empire et ta royauté et ta grandeur demeurent à jamais et dans les siècles des siècles, et dans toutes les générations des générations ta puissance. Tous les cieux sont ton trône pour l'éternité, et la terre entière l'escabeau de tes pieds à jamais et pour les siècles des siècles... Et

(1) III, 46-50.
(2) III, 55 s.
(3) *Zum Verständnis des Reiches Gottes*, dans *Die Studierstube*, août 1905, p. 468 ss.
(4) IX, 4 (Traduction de M. Martin).
(5) XII, 3.
(6) XXVII, 3.
(7) LXXXI, 3.

maintenant donc, Dieu, Seigneur et Roi grand, je te supplie et te demande d'exaucer ma prière... (1).

C'est aussi clair que possible dans le sens cosmologique; sans même aucune allusion à la royauté particulière de Dieu sur Israël.

Dans un passage cependant, on se transporte par la pensée dans les temps à venir. Dieu viendra régner sur la terre; mais c'est comme Roi éternel qu'il viendra. Ce sera donc, comme dans les textes rabbiniques, moins un règne nouveau que le plein exercice du règne ancien :

Cette haute montagne que tu as vue, dont le sommet ressemble au trône du Seigneur, c'est (précisément) son trône, sur lequel siégera le Saint et le grand Seigneur de gloire, le Roi éternel, lorsqu'il viendra visiter la terre, pour le bien (2)... (l'arbre de vie) sera planté du côté du nord, dans un lieu saint, près de la demeure du Seigneur, Roi éternel... Alors, je bénis le Dieu de gloire, le Roi éternel, parce qu'il avait préparé de pareilles (récompenses) aux hommes justes... (3).

Ce passage est extrêmement remarquable à cause de l'intervention personnelle de Dieu qui descendra sur la terre, mais il ne contient pas le terme de règne ou de royaume de Dieu pour désigner les temps du salut, et si la chose y est, sans le terme, l'auteur insiste avec intention sur le droit éternel de Dieu; pourtant il faut convenir que les conditions de ce règne seront très surnaturelles, quoique sur la terre.

Le terme de royaume se trouve expressément, mais sans qualificatif, dans un autre endroit d'ailleurs assez obscur, et, à ce qu'il semble, dans le sens de la Sagesse, pour désigner la demeure des élus auprès de Dieu.

Ensuite, je vis tous les secrets des cieux, et comment le royaume sera partagé, et comment les actions des hommes seront pesées dans la balance (4).

Il est donc clair qu'aucun des auteurs du livre d'Hénoch n'a attaché d'importance spéciale au règne de Dieu. Ils ont employé, surtout dans les prières, les formules courantes sur le droit royal universel de Dieu, et, une fois seulement, fait allusion à la manifestation de ce règne parmi les hommes, et cela dans la partie la plus ancienne d'Hénoch.

Les Testaments des douze Patriarches se représentent le règne de Dieu de la même façon. Dieu viendra pour régner sur Israël; c'est ce

(1) LXXXIV, 2 et 5.

(2) Cf. *Mekilta* sur *Ex.* XVII, 16 : « Quand Dieu s'assiéra sur le trône de sa royauté et que son règne sera ».

(3) XXV, 3. 5. 7 (Trad. Martin).

(4) XLI, 1. Je ne sais pourquoi M. Boehmer n'a pas cité ce texte.

qu'avaient annoncé les prophètes (1). Ils donnent aussi à Dieu le titre de roi du ciel, pour marquer son domaine suprême (2).

Et l'*Assumptio Mosis* (6 environ après Jésus-Christ) se tient encore dans la même ligne, règne éternel de Dieu, règne futur qui est la manifestation du règne éternel.

Un inconnu s'adresse à Dieu :

> Seigneur de tout, roi sur un trône élevé, qui domines le siècle (le monde), qui as voulu que ce peuple soit ton peuple agréé... (3).

Voilà pour le règne de droit, et, comme le plus souvent, dans une prière, avec une allusion à la domination particulière de Dieu sur Israël.

> Alors paraîtra son règne sur toute sa création,
> alors le diable sur son terme,
> et la tristesse sera emmenée avec lui (4).

C'est le début du psaume reproduit plus haut, qui décrit précisément ce règne de Dieu. Il n'est pas douteux qu'il soit conçu à la manière d'une catastrophe qui change les conditions physiques du monde actuel. Après le châtiment des nations, Israël sera enlevé au ciel des étoiles.

C'est, de tous les textes que nous avons rencontrés, le *seul* qui envisage le règne de Dieu comme une transformation aussi radicale. Il faudra ranger dans une catégorie voisine le texte d'Hénoch qu'on vient de citer (5), celui des Testaments, et peut-être aussi celui de la Sibylle (6) ; encore ces derniers textes ne sortent-ils pas de l'horizon terrestre, et Hénoch n'emploie pas le terme de règne de Dieu.

(1) *T. Dan*, v, 13.
(2) *T. Benj.*, x, 7.
(3) iv, 2.
(4) x, 1 ; cf. p. 85.
(5) xxv, 3. 5. 7.
(6) iii, 46-50.

CHAPITRE VII

LA RÉSURRECTION.

Il y a d'autant plus d'intérêt à envisager la résurrection isolément, que c'est cette doctrine qui manifeste le mieux le véritable caractère du développement eschatologique. Il faut noter surtout sa relation soit avec le messianisme, soit avec le monde futur. Si cette relation est nette, la résurrection suivant le messianisme et inaugurant le monde futur, il ne reste aucun doute sur le caractère temporel et presque historique du messianisme. D'autre part, on peut se demander comment s'en accommodait l'eschatologie transcendante et presque purement spirituelle.

Les théories du livre d'Hénoch sur la résurrection sont variées, comme les différents aspects des ouvrages qui ont été réunis sous ce vocable. Les auteurs n'ont pas envisagé de la même façon l'eschatologie cosmologique et l'eschatologie messianique, cela va sans dire; mais, de plus, chacun avait ses vues particulières sur chacune de ces phases. Il faut donc prendre chaque partie séparément.

Dans le livre de l'exploration d'Hénoch (XVII-XXXVI), il n'est pas question de Messie. Les fins dernières s'appliquent à tous les hommes, selon qu'ils sont justes ou pécheurs. Mais ces fins dernières ont un cachet terrestre, en ce sens que le lieu du bonheur et des supplices se trouve sur la terre. Ce n'en est pas moins l'état définitif, après lequel on n'en connaît aucun autre; c'est celui qui est réglé par le grand jugement.

Avant ce grand jugement, les âmes attendent la résurrection. Elles sont déjà partagées en deux catégories; les justes jouissent d'un sort plus doux que les pécheurs. Chaque catégorie en comprend elle-même deux autres : les pécheurs qui ont déjà subi leur peine ici-bas ne ressusciteront pas (1). Les justes ressusciteront et vivront éternelle-

(1) XXII, 13.

ment par la vertu de l'arbre de vie (1), les pécheurs seront châtiés dans la vallée maudite (2).

Ces fins dernières peuvent nous paraître très terrestres; elles sont loin de la haute spiritualité de l'apocalypse d'Esdras. Ce n'en sont pas moins des fins dernières, de l'ordre cosmologique, sans allusion directe à la délivrance ou au triomphe d'Israël. Il ne reste de national que le théâtre de la vie future, Jérusalem et ses vallées, indiquées en termes voilés. Les justes ressusciteront pour être récompensés dans le monde nouveau, le monde qui n'aura pas de fin.

Les Testaments des douze patriarches connaissent une période messianique; puis vient la manifestation de Dieu sur la terre qui termine absolument leur horizon. On a noté plus haut quelles incertitudes les interpolations chrétiennes, qui se sont produites surtout en matière messianique, jettent sur tous les points de détail. Mais il ne peut subsister de doute sur l'ordre des deux périodes. Or la résurrection suit toujours la première et accompagne la seconde. Et cet ordre ne provient pas d'un remaniement chrétien, en vue de distinguer les deux avènements du Christ, car c'est à propos de la venue de Dieu qu'ont été ajoutées les allusions à l'Incarnation. Les additions ne font donc qu'embrouiller les perspectives. En détachant, soit de la période messianique, soit de l'avènement de Dieu, les additions chrétiennes, on voit plus clairement la succession des faits : temps messianiques, théophanie et résurrection. La dernière période, qui n'est plus une période, mais la fin, n'est pas décrite en détail. Il semble cependant que l'auteur entendait les choses d'une façon assez matérielle, comme si tout s'était passé sur la terre, quoique beaucoup mieux, à la façon de la première eschatologie d'Hénoch (3).

C'est d'ailleurs ce qui ressort surtout des textes relatifs à la résurrection que nous allons citer.

Siméon parle à ses fils de la paix universelle, du moment où Dieu apparaîtra sur la terre, et ajoute (4) :

> Alors je ressusciterai moi aussi dans la joie, et je bénirai le Très-Haut de ses merveilles.

Juda, après avoir décrit l'apparition de la verge issue de son propre tronc (5) :

(1) XXV, 5.
(2) XXVII, 2.
(3) Voir plus haut, p. 60 et ss.
(4) *T. Sim.*, VI, 7.
(5) *T. Jud.*, XXV, 1. Voir plus haut, p. 76. Il est encore question de la résurrection au v. 4,

Et après cela, Abraham ressuscitera et Isaac et Jacob pour la vie, et moi et mes frères nous serons chefs des tribus dans Israël, Lévi le premier, moi le second, Joseph le troisième, Benjamin le quatrième, Siméon le cinquième, Issachar le sixième, etc.

Zabulon, après avoir annoncé le pardon qui suivra la faute (1) :

Je ressusciterai de nouveau au milieu de vous, comme un chef au milieu de ses fils, et je me réjouirai au milieu de ma tribu, de ceux qui auront gardé la loi du Seigneur, et les commandements de Zabulon leur père.

Benjamin (2) :

5. Gardez les commandements de Dieu, jusqu'à ce que le Seigneur révèle son salut sur toute la terre; 6. Alors vous verrez Enoch, et Seth, et Noé et Abraham et Isaac et Jacob ressuscitant à droite dans l'allégresse. 7. Alors nous ressusciterons nous aussi, chacun dans sa tribu, et nous adorerons le roi céleste.

On le voit, tout cela est parfaitement juif. Dans le nouvel ordre, les cadres anciens seront conservés. La résurrection n'a pas l'air très spirituelle. Cependant, même dans ce cas, elle suit le messianisme historique; elle appartient à sa manière à un au-delà de l'histoire.

Bien différente est l'eschatologie du livre des Paraboles (XXXVII-LXXI), car c'est bien encore des fins dernières qu'il traite. Cette phase est présidée par l'Élu ou le Fils de l'homme, mais c'est que le Messie a été transporté de son domaine propre dans un domaine transcendant, ou, pour mieux dire, que son rôle de Messie s'est transformé en celui de Juge lors du dernier jugement. Il est dès lors très naturel que la résurrection précède le jugement par l'Élu, mais ce ne sont pas là des temps messianiques.

En ces jours, la terre rendra son dépôt, et le scheol rendra ce qu'il a reçu, et les enfers rendront ce qu'ils doivent. Il (l'Élu) choisira parmi eux les justes et les saints, car il est proche le jour où ils seront sauvés (3).

Les pécheurs seront livrés aux anges pour le châtiment; les justes mangeront « avec ce Fils de l'homme », ils se coucheront et se lèveront pour les siècles des siècles (4), ce qui sans doute doit s'entendre d'une façon symbolique. Le caractère tout à fait transcendant de cette béatitude serait encore plus certain si l'on pouvait regarder

mais le passage semble chrétien : « Et ceux qui sont morts dans la tristesse ressusciteront, et ceux qui sont morts pour le Seigneur se réveilleront »; d'après la version arménienne, moins interpolée.

(1) *T. Zab.*, X, 2.

(2) *T. Benj.*, X, 5 ss., d'après l'arménien.

(3) *Hén. éth.*, LI, 1 s. (Trad. Martin).

(4) LXII, 14.

comme appartenant au texte primitif l'incise : « et tous (les justes) deviendront des anges dans le ciel » (1), qui n'est peut-être qu'une interpolation chrétienne.

En tout cas personne ne doute du caractère des derniers chapitres du livre de l'exhortation et de la malédiction (XCI-CV); ce sont les fins dernières les plus spiritualisées.

On les chassera de toute la terre (les païens) et ils seront jetés dans le supplice du feu, et ils seront détruits par la colère, et par un supplice terrible, qui sera éternel. Alors les justes surgiront de leur sommeil, la sagesse aussi se lèvera, et leur sera donnée (2).

Nous retrouverons cette manière de s'exprimer dans les psaumes de Salomon; on dirait que les païens, représentant par excellence les pécheurs, sont entièrement détruits; mais il s'agit d'une perdition éternelle par le châtiment. Les justes ressusciteront seuls :

Et le juste se réveillera de son sommeil; il se lèvera et il avancera dans les voies de la justice, et toutes ses voies et sa carrière seront dans la vertu et dans la clémence éternelles (3).

Au moment du grand jugement, le Très-Haut se lèvera :

Et il donnera des gardiens d'entre les anges saints à tous les justes et les saints; ils les garderont comme la prunelle de l'œil jusqu'à ce qu'il consume tout mal et tout péché; et si les justes dorment d'un long sommeil, ils n'auront rien à craindre (4).

Ce sommeil sous la garde des anges ressemble à la situation des âmes sous l'égide des anges dans l'Apocalypse d'Esdras (5). Il doit aboutir à la résurrection.

Par la suite elle n'est pas marquée expressément, puisque l'auteur ne nomme jamais que les âmes ou les esprits. Mais puisque ces âmes se réveillent pour vivre après le grand jugement, c'est peut-être par le moyen de la résurrection :

Et vos âmes, à vous qui êtes morts dans la justice, vivront et se réjouiront et exulteront, et elles ne périront pas, vos âmes, et leur mémoire ne (passera pas) devant la face du Grand dans toutes les générations du monde; désormais vous ne craindrez plus leur déshonneur (6).

Espérez et ne renoncez pas à votre espoir, car vous jouirez d'une grande joie

(1) LI, 4 (Trad. Martin).
(2) XCI, 9. 10.
(3) XCII, 3.
(4) C, 5.
(5) IV *Esdras*, VII, 85 et 95.
(6) CIII, 4.

comme les anges des cieux. Que ferez-vous? vous n'aurez pas à vous cacher au jour du grand jugement... Et maintenant, ne craignez pas, ô justes, quand vous voyez les pécheurs fermes et heureux dans leur voie, et ne vous associez pas à eux, mais éloignez-vous de leur violence, car vous aurez part au sort de l'armée du ciel (1).

Cette résurrection, si vraiment c'est une résurrection, est donc à tout le moins fort spirituelle; tout ce livre ne ressemble à rien tant qu'au livre canonique de la Sagesse, auquel il emprunte le contraste entre les pécheurs et les justes et les quolibets des pécheurs contre leurs victimes.

C'est employer les termes à contresens, à force de les prendre dans un sens large, que de parler ici des temps messianiques.

En revanche, dans le livre des songes (LXXXIII-XC) du même Hénoch, c'est bien du messianisme qu'il s'agit, quoique sous la transparence d'une allégorie. S'il fallait s'en rapporter au texte éthiopien, il faudrait placer la résurrection avant l'arrivée du Messie, un vrai Messie temporel :

Et toutes celles (les brebis) qui avaient péri et avaient été dispersées, et toutes les bêtes sauvages et tous les oiseaux du ciel se réunirent dans cette maison, et le Seigneur des brebis se réjouit d'une grande joie parce qu'ils étaient tous bons et qu'ils étaient revenus à sa maison (2).

Cependant tout porte sur le mot « périr », qui sans doute traduit exactement l'éthiopien, mais dont le sens n'est guère en situation. Si les brebis avaient péri, elles ne pouvaient ensuite être dispersées. Le contexte demande : « qui avaient été frappées ». Ce qui réjouit le Seigneur des brebis, c'est leur réunion. A supposer que l'auteur ait eu en vue la résurrection, son moment ne devait arriver que plus tard, après la naissance du Messie. En effet, c'est à ce moment que les Israélites fidèles se transforment en taureaux blancs. Peut-être faut-il expliquer par la résurrection des corps cette transformation à l'instar du Messie, — taureau qui alors devient un aurochs.

Le livre d'Hénoch, dans ses différentes parties, lie donc toujours la résurrection aux fins ultimes; si ces fins coïncident avec le règne de l'Élu dans le livre des Paraboles, c'est que cet élu est le chef du monde futur transcendant, non le Messie annoncé par les prophètes et que la nation n'avait pas cessé d'attendre.

La pensée de l'auteur du IV^e^ livre d'Esdras est fort claire : c'est déjà une théorie des fins dernières très développée, ou même une description de l'existence qui suit la mort.

(1) CIV, 4-6 (Trad. Martin).
(2) XC, 33.

Quand l'âme a quitté le corps, elle demeure pendant sept jours dans une sorte de liberté pour se rendre compte du sort qui l'attend (1). C'est une idée assez répandue chez divers peuples que l'âme est encore trop attachée au corps pour suivre dès le début ses destinées particulières; ce qu'on trouve dans Esdras est une survivance d'un ancien concept ou peut-être un emprunt à la religion des Perses (2).

Pendant ces sept jours, les pécheurs sont condamnés à errer, opinion qui est derechef une survivance de l'idée ancienne que les morts non ensevelis erraient sans trouver de repos. Le principe moral de la distinction entre justes et pécheurs remplace le motif naturaliste des peuples moins avancés.

Dès ce moment les pécheurs sont tourmentés, et de sept manières (3). Ce sont de vraies peines, mais, comme il s'agit des âmes seules, l'auteur a pris soin de n'énumérer que des passions de l'âme, regret, désespoir, envie contre leur prochain et même contre Dieu, suprême confusion (4). Le premier supplice est donc de constater leur erreur d'avoir méprisé la loi du Très-Haut; le second, de ne pouvoir se repentir d'une façon utile; le troisième, de voir le bonheur de ceux qui ont cru au témoignage du Très-Haut; le quatrième, d'entrevoir le châtiment qui leur est préparé; le cinquième, de voir la demeure des autres conservée par les anges dans la paix; le sixième, de se voir condamnées à subir bientôt leurs tourments; le septième, le plus grand de tous, la confusion, la honte, la crainte, en voyant la gloire du Très-Haut qu'elles ont offensé durant leur vie, et par qui elles vont être jugées au dernier jour.

L'auteur supposait sans doute qu'il y avait sept enfers, ou sept

(1) VII, 100 *Et respondi et dixi : ergo dabitur tempus animabus, postquam separatae fuerint de corporibus, ut videant de quo mihi dixisti?* 101 *Et dixit mihi : septem diebus erit libertas earum ut videant septem diebus qui praedicti sunt sermones, postea congregabuntur in habitaculis suis.*

(2) LAGRANGE, *La religion des Perses*, p. 30, et surtout SÖDERBLOM, *La vie future d'après le Mazdéisme*, p. 91 ss.

(3) VII, 80 *Haec inspirationes i habitationes non ingredientur, sed vagantes erunt amodo in cruciamentis, dolentes semper et tristes, per septem vias.* *Via* est sans doute la traduction de דֶּרֶךְ (*Gunkel*).

(4) VII, 81 *Via prima, quia spreverunt legem Altissimi.* 82 *Secunda via, quia iam non possunt reversionem bonam facere ut vivant.* 83 *Tertia via, videbunt repositam mercedem his qui testamentis altissimi crediderunt.* 84 *Quarta via, considerabunt sibi in novissimis repositum cruciamentum.* 85 *Quinta via, videntes aliorum habitacula ab angelis conservari cum silentio magno.* 86 *Sexta via, videntes quoniam amodo de eis pertransient in cruciamentum.* 87 *Septima via, quae omnium supra dictarum viarum maior est, quoniam detabescent in confusione et consumentur in honoribus* [lire *horroribus?*] *et marcescent in timoribus, videntes gloriam altissimi coram quo viventes peccaverunt et coram quo incipient in novissimis temporibus iudicari.*

degrés conduisant à l'enfer. Dans sa pensée la peine augmente à mesure qu'on approche du terme; le mépris de la loi de Dieu est un premier sujet de douleur qui s'augmente d'une façon incommensurable quand on se trouve en présence de sa gloire, et le supplice, d'abord entrevu, cause encore plus d'effroi quand on en est proche (1).

Pendant que les pécheurs suivent cette voie douloureuse, les âmes des justes avant d'entrer dans leurs demeures provisoires suivent aussi un certain ordre (2) qui conduit au bonheur suprême. Cette vue anticipée leur rendra l'attente plus pénible, et elles se plaindront de voir différer leur espérance (3). Pendant les sept jours elles sont heureuses, d'un bonheur qui va en grandissant. Le point de départ est celui-là même qui comble les pécheurs de confusion : voir la gloire de celui qui les accueille; mais cette gloire les remplit de bonheur. La première joie des justes (4) est dans la conscience d'avoir bien travaillé, et d'avoir vaincu le mauvais penchant; la seconde, de voir les inextricables errements que suivent les impies en attendant le châtiment; la troisième est dans le témoignage rendu par Dieu à leur fidélité; la quatrième, dans le sentiment de la paix qu'ils goûtent sous la garde des anges en attendant leur gloire aux derniers jours; la cinquième, d'échapper au monde corruptible dont ils comprennent mieux la misère, au moment de jouir de l'immortalité; la sixième, quand on leur montrera que leur visage va commencer à briller comme le soleil, et qu'ils vont ressembler à la lumière des étoiles, étant désormais incorruptibles; la septième, qui est la plus grande

(1) C'est la différence entre la 4e et la 6e peine, méconnue par M. Gunkel qui explique la 4e peine de la douleur actuelle des âmes.

(2) Ici *ordo*, au lieu de *via*, probablement τάξις et non plus ὁδός. Peut-être בִּיכֻלָּה, cf. *Jud.* v, 20.

(3) IV, 35 : *Nonne de his interrogaverunt animae iustorum in prumptuariis suis dicentes : usquequo spero sic?*

(4) VII, 92 *Primus ordo, quoniam cum labore multo certati sunt ut vincerent cum eis plasmatum cogitamentum malum, ut non eas seducat a vita ad mortem.* 93 *Secundus ordo, quoniam vident complicationem in quo vagantur impiorum animae et quae in eis manet punitio.* 94 *Tertius ordo, videntes testimonium quod testificatus est eis qui plasmavit eas, quoniam videntes servaverunt quae per fidem data est lex.* 95 *Quartus ordo, intelligentes requiem quam nunc in promptuariis eorum congregati requiescent cum silentio multo ab angelis conservati, et quae in novissimis eorum manet gloria.* 96 *Quintus ordo, exultantes quomodo corruptibile effugerint nunc, et futurum quomodo haereditatem possidebunt, adhuc autem videntes angustum et* [*labore*] *plenum, a quo liberati sunt, et spatiosum incipient recipere, fruiscentes et inmortales.* 97 *Sextus ordo, quando eis ostendetur quomodo incipiet vultus eorum fulgere sicut sol, et quomodo incipient stellarum adsimilari lumini, amodo non corrupti.* 98 *Septimus ordo, qui est omnibus supradictis maior, quoniam exultabunt cum fiducia et quoniam confidebunt non confusi et gaudebunt non reverentes, festinant enim videre vultum eius cui serviunt viventes et a quo incipiunt gloriosi mercedem recipere.*

de toutes, est leur assurance délicieuse, leur confiance assurée, au moment où ils se hâtent pour voir la Face de celui qu'ils ont servi et qui va les récompenser dans la gloire.

Cette gradation est successive, le dernier échelon ne sera atteint par les justes qu'au moment du suprême jugement; cependant le châtiment comme la récompense sont déjà commencés (1).

On a remarqué que les justes devenaient semblables au soleil et aux étoiles; c'est-à-dire qu'ils auront des corps incorruptibles, comme les corps célestes. C'est une sorte de terme technique pour indiquer la résurrection glorieuse (2). Il suffirait à lui seul pour prouver que la résurrection n'a pas pour but de rendre les justes à la vie de la terre et de leur permettre de participer au règne messianique. M. Gunkel a exagéré en concluant de cette assimilation des justes aux étoiles que la foi à la résurrection est née chez des peuples qui adoraient les astres et qui prétendaient devenir semblables à leurs dieux (3). Mais du moins c'est un indice que la résurrection a été conçue comme le passage du monde sublunaire au monde céleste, et cela dans des textes très anciens.

Pendant que les âmes des justes et des pécheurs attendaient dans leurs demeures, les corps restaient ensevelis dans la terre, mais tous devaient ressusciter. C'est après le temps messianique. Au moment de disparaître, le monde ancien entre dans le silence primordial pendant sept jours. Puis tous les morts ressuscitent (4), le jugement est rendu, les uns vont dans la géhenne, les autres dans le paradis. La géhenne est à la fois le « lac du tourment », et le « four » brûlant, le feu. Le monde de la récompense n'a plus rien de contingent et de périssable; on a déjà dit que le suprême bonheur des justes serait de voir Dieu (5).

J'ai quelque répugnance à argumenter en toute rigueur de ce que la résurrection est placée ici après le temps du Messie, car il n'est pas

(1) Il semble que l'auteur ait voulu marquer cette nuance en mélangeant le futur et le présent : VII, 99 : *Hic ordo animarum iustorum ut amodo* (syr. *ex hoc nunc*) *adnuntiatur; praedictae viae cruciatus quas patiuntur amodo qui neglexerint.*

(2) *Dan.* XII, 3; *Apoc. Bar.* LI, 3. 10; *Hén. éth.* CIV, 2; et le commentaire de R. Iehouda le Saint, plus loin, p. 168.

(3) KAUTZSCH, II, p. 375, note *u*.

(4) VII, 32 : *Et terra reddet qui in ea dormiunt, et pulvis qui in eo silentio habitant, et prumptuaria reddent quae eis commendatae sunt animae.* L'auteur n'a pas distingué entre les âmes des justes et celles des pécheurs; mais ce qu'elles ont vu pendant les sept jours après la mort rend leur situation bien différente; les *prumptuaria* ne sont probablement pas les mêmes; cf. VII, 85 s.

(5) Je ne puis admettre la ponctuation reçue du v. 42, comme si, après *altissimi*, il n'y avait qu'une virgule. Alors la splendeur de Dieu au lieu de faire à elle seule la balance de tout ce qui passe, ne sert plus qu'à laisser voir ce qui est réservé à chacun!

clair pour moi que le court passage qui le mentionne, deux versets, ne soit pas interpolé (1). Mais l'argument est le même s'il n'y a pas de Messie du tout. S'il n'entre nullement dans la perspective eschatologique, ce n'est pas une raison de croire que la résurrection visait son temps. Elle est universelle, et la pensée du voyant ne se porte que sur les fins ultimes. S'il n'a pas mis la résurrection après le messianisme en termes formels, tels qu'ils sont du reste dans le texte actuel, du moins ne l'a-t-il pas mise avant. Après le jugement définitif, la distinction du paradis et de l'enfer, il n'y a plus de place pour les temps messianiques. Il n'y a plus de temps, sauf que le jour du jugement lui-même dure une semaine d'années (2).

La théorie du livre de Baruch est sensiblement la même que celle d'Esdras. C'est après la description du règne du Messie, temporel, mais plantureux à miracle, que se place la fin du temps. La résurrection ne vient qu'après. Le texte la fait coïncider avec le retour du Messie, non avec son avènement (3). Ce retour ou ce second avènement serait absolument isolé dans la littérature juive; il est d'ailleurs exprimé en termes chrétiens; ce ne peut être qu'une interpolation. Les âmes des justes, comme dans Esdras, étaient renfermées dans des réceptacles dont elles sortent joyeuses, parce que c'est la fin des temps. Les âmes des méchants comprennent que le temps de leur supplice et de leur perdition est arrivé.

Telle est du moins l'interprétation qui nous paraît la plus probable. Si ce texte était isolé, on devrait l'entendre autrement. L'extrême fertilité et les autres prodiges ne seraient que les préludes de l'avènement du Messie (4). Son avènement lui-même amènerait la résurrection des morts. L'interpolateur aurait seulement ajouté deux mots, le retour dans la gloire. Alors le Messie régnerait sur le monde de l'au-delà, comme dans le livre des Paraboles d'Hénoch.

Toutefois cette conception serait peu en harmonie avec le reste du livre. A moins de supposer ici une source différente — alors que l'unité de tout le reste est assez bien établie — il faut conclure que tout

(1) VII, 28 et 29.

(2) VII, 43.

(3) XXX, [1] *Et erit post haec, cum implebitur tempus adventus Messiae et redibit* (נהפוך) *in gloria, tunc omnes qui dormierunt in spe eius, resurgent.* [2] *et erit illo tempore, aperientur promptuaria, in quibus custoditus erat numerus animarum iustorum, et exibunt, et apparebit multitudo animarum simul in uno coetu unius animi, et gaudebunt priores, et ultimae non contristabuntur;* [3] *scit enim venisse tempus, de quo dictum fuit esse finem temporum.* [4] *animae autem impiorum, cum videbunt omnia ista, tunc magis tabescent;* [5] *sciunt enim venisse supplicium eorum et advenisse perditionem eorum.*

(4) XXIX, 3 : ... *tunc incipiet revelari Messias.*

le verset premier du chapitre trentième est interpolé. Ailleurs, quand Baruch parle du Messie, son règne se termine avec le monde corruptible (1), ou du moins sert de transition avec le monde incorruptible (2), et, quand il est question de la résurrection, c'est sans aucune allusion au Messie, et comme inaugurant le monde de l'incorruption. La corruption et la vie se disputent les cadavres, et on dit à la poussière de rendre ce qui ne lui appartient pas (3).

Cela se passera au moment du grand jugement qui embrasse tous les fils d'Adam (4). A ce moment il y aura encore des vivants sur la terre ; ils seront rejoints par les morts, ressuscités tels qu'ils étaient sur la terre, afin qu'on puisse bien les reconnaître. Cette première résurrection a une allure très réaliste, qui sera celle de plusieurs rabbins. C'est seulement après que le jugement aura lieu et sortira ses effets. Les pécheurs deviendront plus laids, seront couverts de confusion en voyant le bonheur des justes, et seront conduits au supplice du feu. Les justes se transformeront pour être en harmonie avec le monde qu'ils vont posséder; ils seront semblables aux anges, égaux aux étoiles, prenant la forme qu'ils voudront, toujours plus beaux et plus rayonnants de lumière.

De tout cela il faut conclure que la résurrection est toujours au dernier terme des visions apocalyptiques. Cette formule n'exclut pas un retour à la vie qui permette aux justes de jouir des biens de la terre, lorsque les fins dernières ne sont guère plus que la restauration de l'âge d'or primitif; mais aussitôt que ces fins dernières se transfigurent et que le règne terrestre du Messie en est distinct, la résurrection suit ce règne et prépare à la vie future, en transformant les hommes, devenus semblables aux astres et aux anges.

(1) XL, 3.

(2) LXXIV, 2 : *quia tempus illud finis est illius quod corrumpitur, et initium illius quod non corrumpitur.*

(3) XLII, [7] *Assumet enim corruptio illos qui eius sunt.* [8] *Et advocabitur pulvis, et dicetur ei : redde quod tuum non est, et siste omne quod custodisti ad tempus suum.*

(4) L, [2] *Restituens enim restituet terra tunc mortuos quos recipit nunc, ut custodiat eos, nihil immutans in figura eorum, sed sicut recepit, ita restituet eos, et sicut tradidi eos ei, ita etiam sistet eos.* [3] *Tunc enim oportebit ostendere illis qui vivunt, quoniam vixerunt mortui, et venerunt illi qui recesserant.* [4] *et erit, cum cognoverint unus alterum eos quos nunc noscunt, tunc invalescet iudicium, et venient quae praedicta sunt.* LI, [1] *Et erit postquam praeterierit ille dies statutus, tunc postea immutabitur aspectus eorum qui damnati fuerint, et gloria eorum qui iustificati fuerint.* [2] *fiet enim aspectus eorum qui nunc impie agunt, peior quam est, ut sustineant supplicium.* [3] *etiam gloria eorum qui nunc iustificati sunt in lege mea... tunc glorificabitur splendor eorum in commutationibus, et convertetur figura faciei eorum in lucem decoris eorum, ut possint potiri et accipere mundum qui non moritur, tunc promissus illis...* [10] *in excelsis enim illius mundi habitabunt, et assimilabuntur angelis, et aequabuntur stellis, et erunt transmutati in omnem formam quam voluerint...*

CONCLUSION SUR L'APOCALYPTIQUE

Ainsi, dans la série des systèmes eschatologiques, l'extrême variété des détails est toujours dominée par quelques idées principales.

Le jugement est la plus stable et la plus impérieuse de ces conceptions. Il est prêché depuis les origines du prophétisme, il menace le présent, il réglera définitivement l'avenir. Dès Amos il caractérise la grande intervention de Dieu pour rétablir la justice; l'idée évolue moins en elle-même que d'après son objet, d'abord Israël et les nations, puis les justes et les pécheurs.

Le rôle du Messie est beaucoup moins déterminé; il y a comme deux courants.

A la période asmonéenne, conformément à la tradition prophétique, le Messie sort d'Israël et fonde, avec le concours des Israélites, un royaume terrestre glorieux. A la même époque, le messianisme des apocalypses se transporte dans le ciel avec Daniel; là se trouve déjà le Messie, qui viendra au temps marqué pour inaugurer le monde futur par le jugement. Puis, après la prise de Jérusalem, le grand jugement est reculé plus loin pour laisser au Messie le temps de descendre sur la terre et de venger les Juifs de leurs ennemis.

On pouvait bien, à propos de chaque apocalypse, signaler ce qu'y faisait le Messie; il eût été fastidieux de répéter chaque fois ce qu'il n'y faisait pas. Et cependant si on veut comparer ces conceptions à d'autres, il n'est pas moins nécessaire de constater ce qu'elles ont en moins que ce qu'elles ont en plus. Ce côté négatif de l'action du Messie, c'est qu'elle n'est presque pas religieuse. Et cela est d'une grande conséquence. Même lorsqu'elle ne parlait que du messianisme temporel, l'ancienne prophétie lui donnait pour mission d'enseigner la justice au peuple et même aux Gentils. Cet élément traditionnel était si marqué, qu'il s'est perpétué dans le rabbinisme; il ne se trouve pas dans les apocalypses. A plus forte raison le Messie ne procure-t-il aucune grâce aux justes, aucune miséricorde aux pécheurs; tout au plus est-il à ceux qui souffrent un motif d'espérer la délivrance de leurs maux, au jour fixé par Dieu. Un des caractères les plus saillants de nos apocalypses, c'est l'orgueil de la vertu. On pratique

la Loi, parce qu'on le veut bien, et dès lors on a droit à la récompense. Les pécheurs, s'ils confessent leur faute à temps, peuvent recourir à la miséricorde et faire appel à l'intercession des justes; cela ne regarde pas le Messie.

Lorsque le Messie a pris rang dans le monde surnaturel, on le voit chargé de juger, non de sauver personne, et lorsque son temps est bien distinct de l'éternité, et comme une préparation au jugement définitif, même dans ce cas, on ne voit pas qu'il soit pour rien dans le salut éternel de ceux qui sont couronnés. Leurs vertus sont à eux; il ne les sauve pas comme justes, mais comme Israélites opprimés. Son action lui est personnelle, sans collaboration d'autrui, éblouissante, instantanée, irrésistible. Il n'est certes pas devenu Dieu, mais il s'est éloigné de l'homme et n'agit pas en homme. Il ressemble beaucoup à un ange, à l'ange qui a exterminé devant Jérusalem 185.000 Assyriens. La scène a un rayon plus étendu et le drame dure plus longtemps, mais c'est le même thème et le résultat poursuivi est le même, quoique agrandi.

La variété, la confusion même qui règne dans les apocalypses ne permet pas de les considérer comme l'œuvre d'une école. Sans doute tous leurs auteurs sont de bons Israélites. Leur foi en Dieu est inébranlable, ils ont le respect de la Loi, ils sont passionnés pour la justice qui doit régner dans le monde futur, celui de la rétribution. Mais c'était là le fond commun des croyances. Nos voyants ont aussi ce trait commun, et pour ainsi dire par définition, qu'ils sont très préoccupés de ce monde à venir, qu'ils l'attendent d'une intervention soudaine de Dieu et sont peu disposés à préparer le règne de Dieu par leurs propres efforts. Mais on a vu combien peu ils sont d'accord sur les modalités de leur attente. Au lieu de constituer une école qui cherche à imposer les doctrines de son chef, ils sont, surtout en ce qui regarde le messianisme, l'écho des croyances de leur temps. Ils évoluent avec lui, au lieu de lui tracer un programme. Le plus grand nombre appartenait sans doute aux Pharisiens, mais non pas tous; l'auteur de l'Assomption de Moïse les marque de sa haine et de son mépris; les plus anciens morceaux sont même antérieurs à l'origine de la secte. Même s'ils sont Pharisiens, ils ne se donnent pas comme tels et ils n'ont pas l'autorité que conférait aux scribes la connaissance de la Loi. Obligés de recourir à un masque d'emprunt, ils n'ont pu sans doute qu'assez lentement faire prévaloir leur fiction.

Il est donc tout à fait vraisemblable que leur influence a d'abord été très peu considérable et restreinte à de petits groupes, semblables, dans le protestantisme, aux cercles piétistes ou aux sociétés qui

attendent l'avènement de l'Esprit-Saint, et, parmi nous, à ces pieux illuminés qui composaient naguère des brochures sur le Grand Pape et le Grand Roi.

C'est une pure conjecture de leur attribuer un grand ascendant, puisqu'ils n'avaient ni les moyens d'action politiques des Sadducéens, ni la faveur populaire qui faisait une auréole aux Pharisiens (1). Très souvent la littérature agit moins sur le temps qui la produit que sur les époques suivantes; cela est surtout vrai des sociétés qui vivent d'autorité, et de l'autorité d'un livre. Il est assez vraisemblable que toute cette littérature artificielle aurait péri, si le christianisme ne s'y était intéressé, parce qu'elle était toute entière tournée vers l'avenir et semblait lui rendre témoignage. Le livre d'Hénoch fait seul exception, à cause de la réputation du patriarche comme savant; l'histoire de la chute des anges, que l'auteur ne fit probablement que recueillir, devint très populaire sous la forme qu'il lui donna.

Lorsqu'on nous dit que ces compositions contribuèrent à propager et à exciter l'espérance messianique, on peut le concéder, mais dans une très faible mesure, et encore faudrait-il demander de quel idéal il s'agit, puisqu'il a changé si souvent dans les apocalypses.

L'apocalyptique étant moins un corps de doctrines qu'un genre littéraire, on s'explique très bien qu'elle finit par devenir l'organe de rabbins qui n'auraient eu que très peu de sympathie pour les anciennes apocalypses. C'était une nécessité de notre sujet de distinguer les deux sortes d'écrits, mais on a vu comment dans IV Esdras et encore plus dans Baruch, l'attachement à la Loi est le même que chez les docteurs orthodoxes contemporains. A des époques plus basses, l'apocalyptique reparaît encore dans de petits écrits, mêlés aux *midrachim*, mais qu'on ne peut nommer qu'apocalypses (2). Il semble qu'ils ont vu le jour à des époques troublées, au moment où le messianisme renaissait, et avec lui les anciens tableaux et l'attente anxieuse des prodiges. Les apocalypses se sont donc perpétuées, toujours orientées vers le messianisme, et cependant il faut nier absolument que celles qui sont antérieures à Jésus marquent une étape vers le christianisme. Tout leur messianisme est réglé d'avance : le Messie fera, les anges feront, il sera fait, aux yeux ébahis de l'humanité. On n'y trouve pas

(1) Il n'y a aucune raison de songer aux Esséniens; cf. BALDENSPERGER, *Die Messianisch-apocalyptischen Hoffnungen des Judenthums*, p. 196 ss.

(2) C'est ainsi que M. Jellinek (*Bet ha-Midrasch*, 2e partie, p. XXI) nomme le petit livre de Zorobabel et celui des signes de Messie. Une recension plus ancienne du dernier, trouvée dans la *Gueniza* du Caire, a été publiée par M. Marmorstein (*Revue des ét. juives*, t. LII, p. 176-186); il la date des années 628 à 638, après la victoire d'Héraclius sur les Perses.

le moindre soupçon d'une vie religieuse nouvelle, plus intérieure, plus inspirée par l'amour de Dieu et du prochain. Ce n'est pas un progrès dans le sens du christianisme, ni même le développement de la doctrine d'Israël, c'est un recul très caractérisé du sentiment religieux tel qu'on le trouve dans les grands prophètes et chez les psalmistes, recul mal dissimulé par un élan disproportionné vers l'inaccessible et l'insondable, par la fougue d'aspirations qui cherchent en vain la solution de questions que Dieu seul pouvait résoudre. Entre la sève religieuse des Écritures inspirées et le naturalisme sensé des Grecs, les apocalypses apparaissent comme un genre faux, dont les ardeurs surchauffées ne peuvent émouvoir les gens de sang-froid. Elles ont voulu se placer entre ciel et terre; elles n'ont ni l'inspiration d'en haut, ni l'attrait de la nature et de la vie.

M. Baldensperger (1) leur applique avec esprit ce mot d'Hénoch : « J'entrai dans cette maison; elle était brûlante comme du feu et froide comme de la neige; et il n'y avait dans cette maison aucun des agréments de la vie » (2) — si ce n'est quelques parcelles de l'enseignement divin conservées dans ce fatras.

(1) *Op. laud.*, p. 70.
(2) *Hén.* XIV, 13 (Trad. Martin).

TROISIÈME PARTIE

LE MESSIANISME D'APRÈS LE PHARISAISME RABBINIQUE

CHAPITRE PREMIER

LE RABBINISME. — LA TRADITION. — SON CARACTÈRE.

Ceux qui ont écrit les apocalypses étaient juifs et des Juifs attachés à la Loi, respectueux des Écritures. Il serait, croyons-nous, malaisé de prouver qu'ils ont subi, plus que le commun de la nation, des influences étrangères; le plus grand nombre a appartenu au parti des Pharisiens et quelques-uns avaient peut-être de leur vivant réputation de docteurs. Mais ils n'ont point formé un groupe, ils ne s'appuyaient point sur une tradition. En recourant à des révélations pour obtenir plus d'autorité, ils avaient chance d'entraîner des âmes laïques, mais cela même dut les rendre suspects à ceux qui avaient déjà pris la direction spirituelle de la nation, et dont tout le crédit se fondait sur des Écritures déjà connues, canoniques et sacrées, les scribes (1). Tandis que la sève apocalyptique s'épuisait peu à peu, la domination des scribes devenait plus absolue. Il n'est pas téméraire de conjecturer que ceci a tué cela.

L'influence des scribes date d'Esdras, qui est demeuré le modèle le plus admiré de ce type, le scribe rapide (2).

Le mot désigne à l'origine l'écrivain au sens matériel, celui qui écrit le livre (3). Mais cette étymologie pouvait en hébreu se développer au-

(1) Voir avant tout dans Schürer, *Geschichte...*, II⁴, la section sur les scribes, p. 372-447, et les ouvrages de M. Bacher : *Die Agada der Tannaiten*, vol. I^er, deuxième édition, 1903; vol. II, 1890; *Die Agada der Palästinensischen Amoräer*, vol. I, 1892; II, 1896, III, 1899; *Die Agada der babylonischen Amoräer*, 1878, et de plus : *Die älteste Terminologie der Jüdischen Schriftauslegung*, 1899, et *Die Bibel- und traditionsexegetische Terminologie der Amoräer*, 1905.

(2) *Esd.* VII, 6.

(3) סוֹפֵר « scribe », סֵפֶר « livre ».

tour du livre. Le *sopher* est celui qui l'écrit, celui qui le connaît, celui qui l'explique ; aussi les scribes du Nouveau Testament sont-ils en même temps des docteurs de la Loi (1). Du jour où le judaïsme concentra dans la Loi sa foi religieuse, sa vie domestique et sociale, toutes les règles et toutes les aspirations, le docteur de la Loi, celui qui seul la connaissait assez bien pour en déterminer l'application à des cas particuliers, acquit une importance sociale et religieuse de premier rang. Cette connaissance de la Loi eût dû être avant tout l'office du prêtre, et il est vraisemblable que les prêtres furent assidus à l'étude de leurs obligations techniques et sociales. Mais sous les Séleucides le sacerdoce se montra fort tiède. Séduits par l'hellénisme, engagés dans des compétitions personnelles, indifférents à la cause de Dieu et du peuple, les grands prêtres s'aliénèrent les âmes fidèles. Quand le sacerdoce se releva avec les Asmonéens, il s'était déjà formé un parti de zélateurs, bien décidés à surveiller désormais leurs agissements. Parmi eux figuraient naturellement les docteurs de la Loi les plus compétents et les plus attachés à son observance. C'est ainsi que les scribes se trouvèrent englobés dans le parti des Pharisiens dont ils étaient l'âme. La doctrine des docteurs de la Loi et celle des Pharisiens ne font qu'un système de stricte adhésion à la loi de Moïse.

Le judaïsme orthodoxe qui prévaut au temps de Jésus est donc le pharisaïsme ; pharisaïsme ou théologie pharisaïque conviendrait mieux ici que rabbinisme, si l'on n'avait à parler que de la théologie du premier siècle de notre ère.

Mais les Pharisiens, parti d'opposition, — et c'est pour cela qu'on les nomma les séparés, — disparurent comme tous les partis d'opposition quand ils triomphent trop. Ils n'eurent plus d'adversaires, les Sadducéens ayant été emportés avec la ruine du Temple, et désormais leur nom ne fut plus la marque distinctive d'une certaine orthodoxie ; il n'y en eut plus d'autre que la leur.

L'opposition n'existera plus dès lors qu'entre les scribes ou docteurs, et le peuple. Les premiers, déjà chefs spirituels des consciences, sont aussi maintenant les seuls organes de la Loi et constituent un véritable sacerdoce dont l'esprit se transmet par une sorte d'ordination. Ce sont vraiment les maîtres, les autres sont des disciples.

Dès le début, les scribes avaient eu une haute idée de leur mérite, tournant presque au mépris du populaire :

> L'étude du scribe augmente sa science,
> Et celui qui donne peu à ses affaires devient instruit.

(1) Γραμματεῖς et νομικοί ou encore νομοδιδάσκαλοι.

Comment pourrait s'instruire celui qui tient l'aiguillon,
Et met toute sa gloire à brandir la lance,
Qui conduit les bœufs et excite ses bêtes,
Et n'a de conversation qu'avec les veaux (1)?

L'opinion flatteuse que les scribes avaient d'eux-mêmes était partagée par la foule, qui prit l'habitude de les interpeller : *rabbi*, « mon maître ». Cette formule de politesse eût pu signifier seulement Monsieur. Appliquée couramment aux docteurs, elle devint synonyme de maître dans le sens de *magister* (2).

Puis, décidément spécialisée, on la plaça devant les noms propres des docteurs, toujours comme quand nous disons Monsieur un tel, et il ne fut plus admis de nommer un docteur de la Loi sans dire Rabbi un tel. Hillel et Chammaï ne portent jamais ce titre; il prévalut donc après eux, vers le temps de Jésus. On dit aussi Rab, et Rabban (3); et Rabbi tout court désigna Rabbi Juda le Saint, le rédacteur de la Michna. De là ce nom vulgaire de rabbin, pour désigner le nouveau clergé du judaïsme, et par suite de rabbinisme pour marquer la doctrine qui constitue sa théologie orthodoxe.

Cette théologie ne consistait pas seulement à expliquer la Loi. Tout commentaire développe, surtout lorsqu'il s'agit de lois vivantes. Les tribunaux qui jugent très exactement d'après la loi créent, malgré qu'ils en aient, une jurisprudence; peu à peu, elle se placera à côté de la loi, non seulement pour l'interpréter, mais encore pour la compléter.

Telle fut la situation des docteurs de la Loi; leur influence était d'autant plus étendue qu'il n'existait point de législateur autorisé qui pût répondre aux besoins nouveaux en complétant ou en modifiant la législation.

Les circonstances changeaient avec le temps, et les idées religieuses elles-mêmes se développaient. Pourtant il ne pouvait plus être question d'apporter le moindre changement à une loi donnée par Dieu et solennellement promulguée, ni d'accepter des concepts

(1) *Eccli.* XXXVIII, 24 s. Traduction de M. Israël Lévi d'après l'hébreu. Le dernier trait a été adouci par les Septante.

(2) *Joa.* I, 38 : Ῥαββεί (ὃ λέγεται μεθερμηνευόμενον Διδάσκαλε).

(3) רַבָּן ou רַבּוֹן. La tradition générale, rapportée par Lévy (*Dict.* sub v° רבן), est : גדול כורב רבי גדול מורבי רבן גדול מורבן שמוא *Rabbi est plus que Rab, Rabban est plus que Rabbi, le nom propre est plus que Rabban.* On expliquait ainsi comment les anciens maîtres n'avaient porté aucun titre. Rabban appartient à la lignée de Hillel, jusqu'à Juda, Rabban Gamaliel I, Rabban Gamaliel II, Rabban Siméon ben Gamaliel II, Gamaliel III. On leur joignit Rabban Iokhanan ben Zakkaï. On donne le titre de Rab aux amoras de Babylone; Rab tout court désigne le fondateur de l'école babylonienne de Sora.

nouveaux qui ne fussent en quelque manière contenus dans une écriture déjà fixée et reconnue comme divine.

Cette situation tout à fait particulière ne peut être bien comprise que par contraste. Ce serait une erreur que de comparer la tradition des Juifs à la tradition de l'Église catholique. L'Église, fondée par Jésus-Christ, a été établie par les Apôtres qui prêchaient dans les chrétientés naissantes le salut en Jésus-Christ et par Jésus-Christ. Cet enseignement était antérieur à l'Écriture inspirée du Nouveau Testament et avait son autorité propre; il était conservé comme un précieux dépôt par les pasteurs de chaque église. En cas de doute les Églises apostoliques se consultaient, et recouraient au Siège de Rome. L'Écriture sainte du Nouveau Testament contenait très peu de lois. Certaines règles avaient été posées par les Apôtres, mais, si celles-là étaient inviolables, l'Église crut toujours posséder un pouvoir législatif qui lui permît de modifier sa discipline selon les circonstances, dans l'intérêt de sa divine mission. Elle n'est donc pas enchaînée à l'Écriture comme à la seule règle de sa vie. D'ailleurs elle ne prétendit jamais régenter, avec les âmes, tous les intérêts publics et privés.

Le judaïsme, lui, ne se rattachait à la Révélation que par l'Écriture. Il n'avait jamais été constitué en Église (1). Il n'avait qu'un dogme : l'existence du Dieu unique, si une proposition aussi primaire peut s'appeler un dogme. Ou plutôt il avait un second dogme : c'est que toute son existence religieuse, civile, familiale et domestique, était régie par une loi divine, dont on ne pouvait pas s'écarter et qu'on ne pouvait songer à réformer, du moins ouvertement. Il ne possédait donc ni tradition dogmatique, ni autorité disciplinaire. A un certain moment les rabbis constatèrent autour d'eux la foi à la résurrection des morts. Ils ne pouvaient songer à l'établir sur la tradition seule; il fallait, à tout prix, en trouver la preuve dans l'Écriture. Et lorsque les circonstances paraissaient exiger une réforme, on ne pouvait l'imposer qu'en s'appuyant encore sur l'Écriture.

Ce fut le travail des rabbins, travail ardu et qui paraissait condamné à un échec. Comment trouver dans une lettre morte tous les développements d'une vie en marche? Et si les solutions nouvelles n'étaient pas dans l'Écriture, comment les faire prévaloir? Que pouvait l'avis d'un scribe contre la majesté formidable de la Loi? A la longue cependant la tradition se forma. Elle avait pour elle de répondre aux nécessités de chaque jour; elle se fortifiait avec le temps,

(1) Voir le bel article de Mgr Batiffol : *Le judaïsme de la dispersion tendait-il à devenir une Église?* (*RB.*, 1906, p. 197-209).

quand des suffrages nouveaux s'ajoutaient aux anciens, et le moment vint où elle eut assez de crédit pour faire figure à côté de la Loi et pour être écrite comme une répétition, un développement de la Loi. Il y a désormais la Loi, et la tradition, mais, — c'est le postulat nécessaire de toute cette évolution, — la tradition se colore d'exégèse. Tous les termes employés pour désigner la tradition se réfèrent à la Loi. Le nom de *michna* signifie répétition de la Loi ; celui de *talmud* vient de l'enseignement du Livre ; celui de *agada* fait allusion à ce que l'Écriture suggère ; *midrach* signifie la recherche exégétique elle-même (1).

(1) Ce point n'a été traité clairement, à ma connaissance, que par Bacher, dans l'appendice à la 2e édition du 1er volume de l'*Agada des Tannaïtes*, et en français dans la *Rev. des études juives*, t XXXVIII, p. 211-219 : *Les trois branches de la science de la vieille tradition juive, le Midrasch, les Halachoth et les Haggadoth*. Ce savant a bien dissipé la confusion qui est née nécessairement des sens successifs de certains mots.

Il ne sera pas sans utilité pour plusieurs lecteurs de rappeler ici le sens de certains termes techniques qui seront employés plus loin, en utilisant les explications de Bacher (*Die Agada der Tannaiten*, I, 2e éd. *Anhang*, p. 451-489). Il n'existe pas de mot propre pour signifier la Tradition en tant que distincte de l'Écriture. Quelquefois on emploie dans ce sens le mot *michna*, et alors elle comprend le talmud ou le midrach, les halakoth et les agadoth ; משנה vient de שנה, « répéter », comme במקרא de קרא, « lire ». Par exemple dans le texte de Josué b. Nekhemia, docteur palestinien du IVe siècle : תורה משולשת תורה נביאים וכתיבים משנה משולשת תלמוד הלכות והגדות. En fait, et dans un sens concret, la michna est le corps des décisions et sentences traditionnelles rédigé par Juda le Saint ou Rabbi, avant l'an 200, et dont le noyau remonte probablement à R. Méir et plus haut à R. Aqiba. Les auteurs mis à contribution, nommés ou non, sont désignés comme *tannaïtes* ou *tannas* (תַּנָּא, pl. תַּנָּאִי) ou *répétants*, le verbe תנא en araméen ayant le même sens que שנה en hébreu. Ce travail était loin d'être complet. On crut connaître beaucoup d'autres paroles des docteurs tannaïtes qui n'avaient pas été mentionnées dans la *michna*. Une sentence de ce genre se nommait une parole extérieure à la michna, laissée en dehors, *baraïtha* (בְּרַיְתָא, sous-entendu מתניתא, « tradition ») de בר ou ברא, « dehors ». Ces *baraïthôth* furent rassemblées soit dans la *Tosephta* (תּוֹסֶפְתָּא), « addition », soit dans la *Guémara* (גְּמָרָא), « complément », ajoutée à la Michna comme son commentaire, soit même dans d'autres traités plus récents. La Michna et la Guémara constituent le Talmud, dont le nom (תלמוד) signifiait primitivement l'enseignement tiré de l'Écriture. Et Bacher a bien montré que c'était aussi le sens premier du mot *Agada* (en hébreu הַגָּדָה, en araméen אַגָּדָא), enseignement ou même renseignement fourni par l'Écriture. En fait on donne le nom de Agada à tout ce qui, dans les divers écrits rabbiniques, n'est point *Halaka*. Enfin *Halaka* (הֲלָכָה), « voie », signifie une loi qui règle la conduite, loi qui n'est pas contenue dans l'Écriture et qui, néanmoins, est censée parole de Dieu : אשר דבר ה' זו הלכה ביד משה זה תלמוד « Ce qu'a dit le Seigneur est halaka, par l'intermédiaire de Moïse, c'est Talmud » (*b. Ker.* 13b), où la *halaka* est opposée au Talmud dans le sens que nous disions d'enseignement tiré de l'Écriture ou de Moïse. On admettait la halaka à cause de ce caractère censé divin, car un simple raisonnement logique eût été sujet à réplique : אם הלכה נקבל אם לדון יש תשובה (*b. Ker.* 15b ; ces deux textes dans Lévy, *Neuhebr. Wörterb.* v. הלכה). Les *halakôth* eurent donc à la fin leur valeur propre sans s'appuyer sur l'Écriture sainte, mais on n'était pas fâché de les y rattacher. Le *midrach* (מִדְרָשׁ de דרש, « recherche ») ou exégèse était lui aussi

Cette exégèse n'est pas, on l'entend assez, l'explication littérale du texte. De cette exégèse, qui est celle de notre temps, les anciens rabbins ne nous ont laissé aucun monument. Elle a commencé dans le judaïsme au moyen âge. L'exégèse du midrach trouve dans l'Écriture ce qu'elle y cherche.

Et c'est là à la fois son fort et son faible. Si les décisions juridiques ou *halakôth*, si les développements pieux, les légendes, les commentaires de toute sorte qui constituent l'*agada*, n'avaient d'autre origine que les textes bibliques auxquels on les réfère, il faudrait conclure à une sorte d'aberration inexplicable du sens exégétique. Et on doit reconnaître que c'est assez souvent le cas. Mais très souvent aussi ils se sont produits par le travail de la réflexion ou par le mouvement spontané de l'imagination; les décisions sont humaines, sages et sensées; les agadoth n'ont pas l'intérêt des créations plus brillantes d'autres peuples mieux doués, mais elles sont néanmoins le tableau fidèle des aspirations, de l'état d'esprit, de la valeur morale et religieuse des Juifs. Envisagé à ce point de vue, le Talmud et les Midrachim ne sont point complètement artificiels. Ce qui pâtit, c'est l'exégèse. On peut poser en canon que jamais passage obscur n'a été la source véritable d'une doctrine courante. Mais, quand une doctrine était courante, il fallait la trouver dans l'Écriture, et ce ne pouvait être que dans les passages obscurs, et au prix de quelles tortures infligées au texte! Cette préoccupation qui s'imposait d'avance au docteur de la Loi n'était pas sans donner un pli particulier à ses raisonnements et, malgré tout, l'ensemble en reçoit un caractère contraint, subtil, arbitraire et artificiel. C'est une grave injure qu'on a faite au droit romain, cette raison écrite, de le comparer au Talmud. On reconnaît les arbres à leurs fruits. Quelle législation moderne ne

rangé dans la tradition. Le midrach part de l'Écriture pour en venir à la halaka et à l'agada; le talmud part des halakôth pour remonter à l'Écriture, d'où le titre des Talmuds, le babylonien et le palestinien, et des *midrachim*, dont les plus anciens et les plus importants sont *Mekilta*, *Sifré* et *Sifrâ*.

Nous ne demanderons que le moins possible des renseignements aux docteurs qui ont succédé aux Tannaïtes, mais qui n'ont jamais joui d'une pareille autorité, les *amoras* (אֲמוֹרָא, pl. אֲמוֹרָאִי), de אמר, « dire ». Donc : « un tel a dit », par opposition à « un tel a tansmis » par tradition.

Les citations de la Michna sont indiquées par le nom du traité suivi des chiffres du chapitre et du paragraphe; les Talmuds sont cités d'après les traités et la page; *b.* indique le Talmud de Babylone, *j.* celui de Jérusalem. N'ayant pas habituellement sous la main le texte du Talmud de Jérusalem, je l'ai souvent cité d'après la traduction de M. Schwab : *le Talmud de Jérusalem*, XI vol., Paris, 1871 à 1889. *Mekilta et Sifrâ* sont cités d'après les éditions de J. Weiss qui passent pour les meilleures. La meilleure édition de Sifré est celle de M. Friedmann, que je n'ai pu me procurer. La Tosefta, éditée par Zuckermandel.

doit quelque chose au droit romain, et quelle législation moderne s'est inspirée du Talmud?

Le droit romain classique mérite cependant un grave reproche : il fait une trop grande part à la fiction. Pour ne sacrifier ni les textes, ni la justice, on réglait les cas *comme si* on était dans l'hypothèse prévue par la rigueur des vieilles formules. Peu à peu cependant on se décida à légiférer, et le christianisme fit décidément tomber en désuétude un formalisme suranné. Le rabbinisme, lui, poussa la fiction jusqu'aux dernières limites de l'invraisemblable. Lorsque la tradition eut acquis force de loi à côté de la loi écrite (1), on lui créa un titre égal, en supposant qu'elle avait été, elle aussi, enseignée par Dieu au Sinaï. Elle faisait, en effet, partie intégrante de la Thora, désormais composée de loi écrite et de tradition orale. C'est ainsi qu'on explique la célèbre phrase qui ouvre le traité des *Décisions des Pères* : « Moïse a reçu la Thora du Sinaï, et l'a transmise à Josué, et Josué aux anciens, et les anciens aux prophètes, et les prophètes l'ont transmise aux hommes de la grande synagogue (2) ».

Les hommes de la grande synagogue n'ont jamais existé que dans l'imagination des rabbins, mais ce terme explique tant bien que mal les origines de leur caste. C'est l'anneau qui les rattache à Moïse et à Dieu, par les prophètes, les anciens et Josué. Leurs explications avaient donc la même autorité que la parole de Dieu. Il pouvait paraître étrange que Dieu eût révélé en même temps sa Loi, et l'exégèse de son texte. Mais on ne reculait pas devant cette suprême fiction : R. Josué ben Lévi concluait de certaines particularités du texte (3) « que la Bible, la Michna, le Talmud (4) et l'Exégèse, même ce que l'élève perspicace (εὐτυχος) enseignera un jour en présence du maître, tout cela a déjà été dit à Moïse sur le mont Sinaï » (5).

On en arrivait même à préférer les traditions orales, et cela en s'appuyant sur un texte (6)! Cependant, à proprement parler, on ne pouvait concevoir un conflit. Si l'on dit qu'il est plus grave de contredire les paroles des Scribes que celles de la Thora, c'est qu'on suppose qu'une atteinte à la Thora est sans portée (7), tandis que

(1) Nommée ordinairement מקרא.

(2) *Pirqé Abôth*, cité ordinairement *Aboth* : משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה.

(3) *Dt.* IX, 10.

(4) Dans le sens d'enseignement des maîtres.

(5) Traité *Péa*. Trad. Schwab, t. II, p. 37.

(6) *j. Meg.* IV, 74[d] אותן שבפה חביבין « celles qui viennent par la bouche sont plus aimées » d'après *Ex.* XXXIV, 27.

(7) *Sanh.* XI, 3 : חמור בדברי סופרים מבדברי תורה. Ce passage pourrait induire en erreur

les scribes entendent se faire respecter. En réalité, on vient de le voir, Écriture et Tradition ne sont qu'une même autorité; la Tradition, en dépit de ses prétentions à posséder une autorité égale, ayant toujours soin de s'appuyer le plus possible sur l'Écriture.

Ainsi le scribe fait dire à la lettre ce qu'il veut, mais il ne peut rien avancer sans elle ; il en abuse à sa fantaisie, et il en est l'esclave : disposition d'esprit aussi incompatible avec une exégèse littérale soignée, qu'avec une exégèse religieuse un peu libre, telle que celle des Apôtres et des premiers Pères qui allaient à l'enseignement religieux sans trop s'arrêter aux images qu'ils prenaient résolument pour des symboles. Dans cette voie, qui offre la solution du problème messianique, le rabbinisme pharisaïque s'est montré de plus en plus récalcitrant; il a fini par se cantonner dans le sens littéral. D'où cette boutade pénétrante d'un allégoriste exagéré, que Pharisien ou coupé voulait dire ceux qui ont séparé et rejeté le sens spirituel des prophètes, ne gardant que le sens historique matériel (1). Si l'étymologie allégorique n'est qu'amusante, il est très vrai de dire que le sens historique des prophètes était comme animé par le sens spirituel ou religieux. L'acharnement des rabbins à exiger l'accomplissement de tous les détails descriptifs de la période messianique est précisément ce qui distingue le plus leur méthode de celle des Apôtres.

Encore est-il que la fiction dont nous venons de parler est une fiction légale, imputable au système plutôt qu'aux personnes.

On a fait aux maîtres un reproche plus grave : celui d'une dissimulation délibérée, et on l'appuie sur une de leurs locutions assez courantes : « pour le bien de la paix (2) ». On lit par exemple dans la Michna : « Pour la même raison de bonne entente, on n'empêchera pas les pauvres païens de prendre part au glanage ou de ramasser des épis oubliés, ou de cueillir ceux de l'angle des champs (3) ». Cette bienveillance est assez équivoque.

Est-ce donc simplement par crainte de représailles ou de mauvais traitements qu'on édicte un principe si élémentaire de charité? Le

si on ne le lisait dans le contexte : « Ainsi, lorsque l'ancien enseigne ce qui est contraire à la parole du Pentateuque, s'il dit par exemple qu'il ne faut pas mettre des phylactères, il n'est pas condamné à mort, car tout le monde connait cette loi de la Bible (*Deutér.* VI, 8), et l'ancien ne peut tromper personne. Mais s'il enseigne ce qui est contraire seulement à la tradition fixée par les docteurs, comme d'avoir 5 cases dans les phylactères (au lieu de 4), il est condamné » (Trad. Schwab, t. XI, p. 68).

(1) ORIGÈNE, in *Matth.* XXIII, 29 : *recte Pharisaei sunt appellati, id est praecisi, qui spiritualia prophetarum a corporali historia praeciderunt.*

(2) מפני דברי שלום.

(3) *Guittin*, V, 9. Trad. Schwab, t. IX, p. 31.

motif n'est pas clair. Cependant, lorsqu'il s'agit de règles de droit, le bien de la paix, les bons rapports sociaux sont une raison suffisante et qu'on peut alléguer sans être accusé de fourberie. La loi n'exige pas les dispositions intérieures; mais elle ne les exclut pas non plus (1).

Il n'y a donc pas là une raison de révoquer en doute la sincérité des rabbins. Mais ce qu'aucune apologie ne peut voiler, c'est le nationalisme ardent d'Israël. Un de ses défenseurs, M. Perles, a cru l'atténuer, ou plutôt le rehausser, en le rattachant à la gloire de Dieu même. D'après ce savant, les Juifs croyaient avoir dans leurs mains l'honneur de Dieu. Du jour où la nation ne fut plus officiellement qu'une communauté religieuse, tout crime reproché à un Juif retombait sur la communauté et passait pour un fruit de la religion (2).

De même les vertus des Juifs faisaient une bonne réputation au Dieu d'Israël, et, pour employer l'expression technique, sanctifiaient son nom (3). « Cette pensée, dit M. Perles, domine toute la doctrine juive et a toujours été la force impulsive la plus agissante sur sa vie morale; par rapport à celle-là, les autres fondements eudémonistiques de la moralité, les promesses de récompense dans ce monde ou dans l'autre n'entrent pas en comparaison » (4). Et il n'est pas, en effet, de ressort plus noble. Mais ce mobile n'est-il même pas trop relevé pour des âmes ordinaires? M. Perles a-t-il réfléchi que, pour que les tares d'Israël ne fussent pas imputées à Dieu — ni même à ses fidèles, — il suffisait qu'elles ne fussent point connues, et que, pour la plus grande gloire de Dieu, on était naturellement conduit à glorifier le judaïsme? De là, s'il faut, en effet, lui supposer une intention si parfaite, — et c'est peut-être une concession peu justifiée, — cette apologie passionnée de la race qui est la marque distinctive de ses écrivains. On a souvent entendu Israël confesser bruyamment ses fautes devant Dieu; il répugne beaucoup plus à se donner tort devant les hommes. Un chrétien n'hésitera pas à reconnaître les fautes de son clergé; les rabbins ont toujours été irréprochables aux yeux des Juifs fidèles. Or, comme ils ne peuvent avoir été si constamment au-dessus de l'humaine nature, ils ont donc pris un masque.

Il n'est point ici question de leur faire leur procès, mais de constater que l'habitude de la dissimulation, jointe à la flatterie, si naturelle à des vaincus qui entendaient demeurer des privilégiés, expliquera parfaitement leur attitude dans leurs rapports avec l'empire et avec le

(1) Cf. Perles, *Bousset's Religion des Judenthums*, p. 61, n. 2.
(2) C'était une profanation du Nom, c'est-à-dire de Dieu : חילול השם.
(3) קדוש השם.
(4) Perles, *l. l.*, p. 70.

christianisme, deux points si importants pour juger de leurs convictions messianiques.

Cela posé, aucun catholique ne contestera que leur religion et leur morale, établies dans les grandes lignes sur l'Ancien Testament, ne soient fort au-dessus du scepticisme et de la morale incertaine des philosophes grecs. Les docteurs avaient d'ailleurs pleine conscience de la supériorité que leur donnait la Thora dans l'ordre religieux, même lorsqu'ils n'étaient pas tout à fait aveuglés sur les dons merveilleux de l'esprit grec (1).

On devra donc lire avec la même édification que les savants juifs tout ce que leurs livres contiennent d'élevé sur Dieu, de charitable sur le prochain (2). Il demeure que Dieu était de plus en plus inaccessible, tellement haut qu'on était peu tenté de l'aborder avec la familiarité respectueuse des anciens, tellement sublime, qu'on avait d'abord cessé de lui donner le nom de Iahvé, puis celui de Dieu, pour se contenter d'équivalents vagues : le ciel, le nom, le saint, béni soit-il.

Quant au prochain, c'était Israël. Il est difficile d'aimer ceux qu'on méprise, et les Juifs avaient pour les Gentils un profond mépris. Tout païen était censé malhonnête homme (3). C'était une présomption de principe dont il avait à se purger.

Au sein même du judaïsme, le rabbin méprisait le peuple de la terre, celui qui conversait avec les veaux! Malgré tout ce qu'on peut dire pour excuser ce sentiment, il faut y reconnaître l'orgueil d'intellectuels qui se sentaient plus doctes et se croyaient plus moraux parce qu'ils connaissaient mieux la Loi.

D'ailleurs on n'entend pas contester que la morale juive ait eu une portée universelle. Le Dieu des Juifs étant le Dieu du monde et le Créateur de tous les hommes, ses lois devaient s'imposer à tous. Il est pourtant étrange que le judaïsme, une fois en possession de cette idée maîtresse, n'en ait pas tiré plus de conséquences. On voudrait savoir surtout si en présence du problème de l'au-delà, ou plutôt en présence de la solution que la foi donnait à ce problème, le rabbinisme a su mettre en relief le prix de l'âme et de ses destinées ultimes. Les apocalypses ont eu de très beaux accents pour déplorer la perte éter-

(1) M. Perles (*l. l.*, p. 32) cite *Eka r.* sur II, 9 : « Si quelqu'un te dit qu'il y a de la Sagesse (*Khokma*) parmi les gentils, crois-le. Si au contraire on te dit qu'il y a parmi eux une Thora, ne le crois pas ».

(2) Bacher, *Tann.* I², p. 94, cite une belle maxime de Gamaliel II : « Aussi longtemps que tu seras miséricordieux, Dieu te fera miséricorde, mais si tu n'es pas miséricordieux, Dieu ne sera pas miséricordieux envers toi ».

(3) *b. Sanh.* 45ᵃ : סתם עכ״ם אנס הוא, *Akkum*, abréviation pour עובד כוכבים וכוזלות dévot aux étoiles et aux planètes.

nelle des pécheurs, et Baruch en particulier a sur le prix de l'âme une phrase qui ressemble à l'Évangile (1).

M. Perles (2) a cherché quelque chose de semblable dans le rabbinisme, et il a cité cette belle maxime : « Chacun peut dire : le monde a été créé pour moi » (3). Mais il s'agit, dans tout le contexte, de l'importance de la vie humaine. C'est dans le même sens, assurément très relevé, de la dignité de la personne, que R. Néhémie, disciple d'Aqiba, a dit : « Un seul homme juste balance toute la création » (4). Et enfin M. Perles reconnaît que le rabbinisme ne parle jamais du prix de l'âme par rapport aux fins dernières.

Cela soit dit pour maintenir l'originalité de l'Évangile sur ce point, car le judaïsme était trop éclairé par la révélation pour ne pas apprécier la valeur suprême de la vie future.

Ce rapide aperçu suffit pour nous convaincre que si la théologie du rabbinisme avait une base plus assurée, des procédés plus précis, des conclusions plus fermes et plus homogènes que l'apocalyptique, elle avait les mêmes lacunes, les mêmes préjugés, et encore plus d'étroitesse de cœur.

C'est ce qu'on pourra vérifier aisément en parcourant les solutions des rabbins sur les fins du monde et sur le messianisme.

Dans cette revue, nous partons du règne de Dieu et de la vie future, intervertissant l'ordre suivi jusqu'ici. C'est que l'apocalypse, tournée toute entière vers l'avenir, se préoccupe surtout des révolutions attendues; ce n'est qu'à la fin qu'elle a insisté sur le sort définitif des hommes. C'est par là qu'elle rejoint le rabbinisme. Les maîtres, moins attentifs aux circonstances de l'intervention divine, sont dominés par les idées absolues qui doivent être la règle de la vie.

Cette disposition dans l'ordre des matières est donc l'indice d'un changement très significatif dans l'orientation des pensées.

(1) LI, 15 : *in quo ergo perdiderunt homines vitam suam, et quocum commutaverunt animam suam illi, qui fuerunt in terra?* cf. *Mt.* XVI, 26.

(2) *L. l.*, p. 132.

(3) *Sanh.* IV, 5 : כל אחד ואחד חיב לומר בשבלי נברא העולם.

(4) *Aboth di R. Nathan*, 31 (éd. *Schechter* 46ᵃ).

CHAPITRE II

LE RÈGNE DE DIEU.

L'Ancien Testament qui, dans ses premiers livres, contient déjà en germe l'idée du règne universel et éternel de Dieu, l'accentue et l'exalte dans ses derniers écrits, non sans retenir son titre de roi d'Israël, avec l'espérance que ce règne sera mieux reconnu au moment où Israël lui-même sera sauvé (1).

C'est précisément le thème du judaïsme inspiré par l'esprit des Pharisiens, en insistant moins encore sur la nouveauté objective de ce règne. Ce ne sera pas une institution nouvelle, mais la reconnaissance du droit éternel de Dieu : telle est la pensée fondamentale, quoique, çà et là, les réminiscences ou les traductions de l'Écriture amènent à accentuer l'aspect eschatologique.

Le livre des Jubilés appartient à un pharisaïsme qui, à peine, a pris conscience de lui-même. Le parti fidèle à la Loi n'a pas encore rompu avec les Asmonéens (vers 130 av. J.-C.).

On y rencontre dès le début l'ancienne conception du roi d'Israël sauveur (eschatologie sotériologique) : « Et le Seigneur apparaîtra aux yeux de tous, et tous sauront que je suis le Dieu d'Israël et le père de tous les enfants de Jacob, et roi sur le mont Sion pour toute l'éternité » (2).

C'est là sans doute un écho d'Isaïe (3). A cette date et dans cette école, on ne pouvait parler d'Israël sans distinguer : le véritable Israël, ce sont les fidèles et les élus; c'est en leur faveur que le règne sera établi sur la terre : « Tous les luminaires seront renouvelés pour le salut et pour la paix et pour la bénédiction en faveur de tous les élus d'Israël, et qu'il en soit ainsi depuis ce jour jusqu'au dernier jour de la terre (4) ». M. Charles, commentant ce passage, a raison de dire que ce salut doit s'entendre dans le sens de l'auteur du livre, qui le

(1) *Le règne de Dieu dans l'Ancien Testament, RB.*, 1908, p. 36-61.
(2) *Jubilés*, I, 28.
(3) *Is.* XXIV, 23.
(4) *Jubilés*, I, 29.

croit déjà inauguré par les victoires asmonéennes. Le renouvellement des luminaires ne doit pas faire illusion; il ne marque pas une grande catastrophe, mais une amélioration du monde dans le sens d'Isaïe, où il paraît naturel d'associer à la fécondité plus riche du sol un éclat augmenté du soleil et de la lune (1). Des cieux nouveaux et une terre nouvelle (2) ne doivent point être pris trop à la lettre. C'est ainsi que pour le livre des Jubilés les bénédictions d'Abraham à Jacob « serviront à établir les fondations du ciel, et à consolider la terre, et à renouveler tous les luminaires qui sont dans le firmament » (3).

L'auteur n'envisage donc pas l'inauguration du règne de Dieu au mont Sion comme une catastrophe, mais comme un progrès. Encore avons-nous constaté à quel point ses vues sont influencées par des textes antérieurs dans le sens de l'eschatologie. Car il a énoncé non moins clairement la perpétuité du règne de Dieu, dans le sens du rabbinisme postérieur.

Abraham dit à Dieu : « Je t'ai choisi, et ton règne » (4), c'est-à-dire qu'Abraham, au moment de sa vocation, acceptait le règne de Dieu. Le sabbat est une des institutions de ce règne. « Et ce jour est, entre tous les jours à jamais, un jour du saint règne » (5). Ceux qui l'observent font régner Dieu plus que les jours ordinaires.

Le sens des psaumes dits de Salomon est plus controversé (6). Écrits plus tôt que 40 av. Jésus-Christ et traduits en grec avant l'an 100 de notre ère, ils sont, même dans la version grecque que nous possédons seule, le plus ancien monument authentique de l'esprit pharisien. Le règne universel et éternel de Dieu s'y accorde avec sa domination spéciale sur Israël, qui est même dit son royaume. L'idée eschatologique, du moins selon nous (7), est évitée.

Voici les textes. A propos du grand ennemi où l'on reconnaît Pompée :

> Il a dit : Je serai Seigneur de la terre et de la mer,
> et il n'a pas reconnu que c'est Dieu qui est grand,
> puissant et vraiment fort.
> C'est lui qui est roi au-dessus du ciel,
> et juge les rois et les principautés...

(1) *Is.* XXX, 26, la lune brillera comme le soleil, et le soleil sept fois plus.

(2) *Is.* LXV, 17; LXVI, 22.

(3) *Jubilés*, XIX, 25. Il s'agit bien des temps du salut et non pas, comme le veut M. Charles, d'une époque nouvelle inaugurée par Jacob.

(4) XII, 9.

(5) L, 9.

(6) Éditions 1) de Ryle et James, 2) de Gebhardt; voir plus loin, p. 230.

(7) Contre M. BOEHMER, *Zum Verständniss...*, p. 463.

Et maintenant voyez, grands de la terre, le jugement du Seigneur,
car c'est un grand roi, et juste, qui décide de tout sous le ciel (1).

Le jugement de Dieu sur l'ennemi des Juifs est un fait accompli : le roi du ciel a rendu la justice, comme c'est son office de tous les jours.

Le psalmiste dit ailleurs (2) :

Ceux qui craignent le Seigneur se réjouissent dans la prospérité,
et ta bonté [se répand] sur Israël, sous ton règne.
Bénie soit la gloire du Seigneur, car il est notre roi.

On voit reparaître ici l'ancienne manière : Dieu est le roi d'Israël; mais elle se concilie fort bien avec la monarchie universelle de Dieu, et, à vrai dire, il ne s'agit que des Israélites qui craignent Dieu. Le sentiment nationaliste est épuré par la foi religieuse. Le texte grec suggère l'idée d'un royaume, mais il est plus probable qu'il faut entendre ici βασιλεία du pouvoir royal (3).

Pour voir un sens eschatologique dans ce passage, il faut l'y mettre, comme l'ont fait certains auteurs (4). Le dernier verset montre clairement que Dieu était déjà le roi de cet Israël.

Le psaume XVII, sur lequel nous devrons revenir, a une importance capitale, non seulement pour le tableau du règne du Messie, mais aussi pour la coïncidence de son règne avec le règne de Dieu. Tout le psaume étant eschatologique, dans le sens du messianisme historique, on a pensé que cette nuance s'étendait aussi au règne de Dieu. Or, l'auteur a précisément marqué que le règne du Messie n'est qu'un épisode de ce règne général, aussi fortement qu'il pouvait le faire, en l'encadrant dans l'affirmation solennelle du règne éternel de Dieu. Le dernier vers est presque identique au premier :

Le Seigneur, lui-même, est notre roi, pour les siècles et à jamais (5).

De plus, un des caractères du Messie c'est que « le Seigneur est son

(1) II, 33. 34. 36.

(2) V, 21 : εὐφράνθησαν οἱ φοβούμενοι Κύριον ἐν ἀγαθοῖς, καὶ ἡ χρηστότης σου ἐπὶ Ἰσραὴλ ἐν τῇ βασιλείᾳ σου. 22 Εὐλογημένη ἡ δόξα Κυρίου ὅτι αὐτὸς βασιλεὺς ἡμῶν.

(3) MM. Ryle et James notent que ἐν τῇ βασιλείᾳ σου a peut-être été employé par le traducteur dans le sens de ἐν τῷ βασιλεῦσαί σε « sous ton règne ». Le royaume comme territoire ne se dit jamais de Dieu dans l'A. T. ni dans le rabbinisme. Gebhardt a montré qu'on ne peut supprimer ἐν.

(4) Par exemple en changeant, contre l'autorité des mss., εὐφράνθησαν en εὐφρανθείησαν (Fritzsche), ou en insérant *komme*, « qu'il vienne », — comme dans la traduction des Apocryphes de Kautzsch — où nous avons mis « se répand », au présent, selon le sens de tout le psaume.

(5) XVII, 51.

roi » (1). Le règne temporel est donc subordonné au règne éternel, le Messie à Dieu. D'ailleurs il était impossible de méconnaître que les temps messianiques seraient comme un développement du règne de Dieu, par le double exercice de sa miséricorde en faveur d'Israël et de sa justice envers les Gentils (2).

A jamais Dieu secourra Israël et jugera les nations, comme il l'a déjà fait; il n'y a pas d'allusion ici à un jugement catastrophique spécial. Tout ce qu'on peut dire, c'est que le règne de Dieu s'exercera davantage par l'intermédiaire du règne du Messie.

En passant aux traditions des maîtres tannaïtes, nous retrouvons les mêmes idées, mais enveloppées de termes qui leur sont propres.

« Le règne des cieux », ou simplement « le règne », est une expression fréquente dans les écrits des rabbins. Son sens a été très bien expliqué par M. Dalman (3). Le terme de « cieux » ou de « ciel », puisque l'hébreu ne possède pas de singulier, est simplement synonyme de « Dieu ». C'est une de ces expressions moins augustes qu'on aimait à employer pour ne pas prononcer trop souvent le nom de Dieu (4). Quant au mot de *malkouth,* encore qu'il figure en araméen dans le sens de royaume, pour marquer le territoire assujetti à la puissance d'un monarque (5), M. Dalman nous assure, — et ce point ne semble pas avoir été contesté, — que dans la locution en question il signifie toujours chez les rabbins le règne et non le royaume. Il s'agit donc toujours du pouvoir royal de Dieu, de la domination qu'il exerce, et, comme ce pouvoir s'étend partout, on a évité de le limiter en désignant par exemple le ciel comme le royaume de Dieu, à l'exclusion de la terre. Si certains textes distinguent le règne du ciel et celui de la terre, ce n'est pas pour opposer un territoire à un autre, c'est pour comparer le mode de gouvernement du souverain du ciel à celui des rois de la terre (6).

Le droit de Dieu à commander est dès maintenant absolu. L'homme doit le reconnaître et ensuite se soumettre à ses ordres. Envisagée de cette façon, la notion du règne de Dieu n'a rien d'eschatologique. C'est un joug que tout homme doit porter, et le Juif l'accepte chaque

(1) XVII, 38.

(2) Voir le texte plus bas, p. 230 ss.

(3) *Die Worte Jesu*, p. 75-83.

(4) Aussi dit-on שמים sans article, et non השמים.

(5) Cf. Dalman lui-même dans son dictionnaire araméen, et le Targ. d'Onq. *Gen.* XX, 9; XXV, 23.

(6) En particulier *b. Ber.* 58ª, où il est fait allusion à la façon dont Dieu se présente, I *Reg.* XIX, 11. De même l'expression de Siméon b. Lakich, מלכות שמים et מלכות הארץ (DALMAN, *l. l.*, p. 75).

jour en récitant le *Chema*, la confession du Dieu unique. Josué fils de Qarkha (vers 150 ap. J.-C.) demandait : Pourquoi récite-t-on dans le Chema le passage du Deutéronome VI, 4-9, avant XI, 13-21? Et il répondait : C'est afin de se soumettre d'abord au joug du règne du ciel, et ensuite à celui des commandements (1). On ne peut donc songer à renvoyer ce règne à plus tard, ni s'y soustraire un seul instant. Quelques-uns des disciples de Gamaliel II (vers 110 ap. J.-C.) s'étonnaient qu'il eût récité le Chema la nuit de ses noces. « Je ne puis, répondit-il, me dispenser du joug du royaume du ciel même pour une heure » (2). Le terme dont se sert ici Gamaliel II insinue que celui qui ne reconnaît pas le règne de Dieu le rend pour ainsi dire inutile, et, en quelque sorte, le détruit. Au contraire celui qui accepte ce joug fait régner Dieu ; Dieu, jusqu'alors roi du ciel, est devenu aussi roi de la terre par l'adhésion d'Abraham (3). L'élection d'Israël avait précisément pour but d'établir parmi les hommes le règne de Dieu.

L'obéissance des hommes et leur fidélité ont donc pour résultat d'étendre et d'affirmer le règne de Dieu. Son droit, toujours le même, dépend en quelque manière des hommes quant à son exercice. Il en résulte que le règne de Dieu est éminemment moral. C'est, en effet, pour obéir à Dieu qu'on doit pratiquer la vertu. Éléazar ben Azaria, un moment président de l'école de Iabné, vers l'an 100 ap. J.-C., a donné à ce principe une forme originale et sans doute un peu exagérée : « On ne doit pas dire : Je n'ai aucun désir de porter des habits de tissus mélangés, ni de manger de la viande de porc, ni de contracter un mariage prohibé, je m'en abstiens donc. Mais qu'on dise : J'en aurais bien le désir (4), mais que dois-je faire après que mon Père dans le ciel m'a défendu tout cela? Car il est écrit (Lév. XX, 26) : je vous ai séparés des peuples, afin que vous m'appartenieez ; qui se tient éloigné du péché doit en même temps reconnaître le règne du ciel (5)! »

C'est toujours le même terme, reconnaître, accepter, prendre sur

(1) *b. Ber.* 13ᵃ.

(2) *Michna, Ber.* II, 5 : לבטל ממנו עול מלכות שמים אפילו שעה אחת.

(3) Texte du *Sifré* (*Dt.* 113, éd. Fr. 134ᵇ) cité par Dalman (*l. l.*, p. 79) : « Avant que notre père Abraham vînt au monde, Dieu n'était roi que sur le ciel ; mais quand Abraham vint, il le fit roi sur le ciel et la terre ». C'est la doctrine que nous avons constatée dans le livre des Jubilés (XII, 19).

(4) Ce désir ne serait pas coupable, car il s'agit, par hypothèse, de choses défendues par la loi cérémonielle et qui ne sont pas contre le droit naturel.

(5) Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, I², p. 219 s. d'après *Sifrâ*, h. l. (93ᵈ) : נמוצא פורש מן העברה ומקבל עליו מלכות שמים.

soi, ce qui suppose toujours, même lorsque le mot « joug » n'est pas exprimé, qu'on s'engage librement à pratiquer la loi de Dieu.

Or on savait qu'il viendrait un temps où Dieu serait reconnu de tous les hommes. Il fallait donc admettre qu'à la suite d'une intervention spéciale de Dieu, ce règne serait tellement agrandi que ce serait pour ainsi dire l'inauguration du règne de Dieu.

Le règne de Dieu, présent en soi, se transportait ainsi dans les perspectives de l'avenir. Ce qui n'était qu'un développement pouvait revêtir l'apparence d'une institution future spéciale.

Ce nouveau concept se trouvait dans l'A. T., en même temps que l'autre, et les rabbins ne pouvaient l'oublier. Aussi en trouve-t-on l'expression dans la onzième demande du *Chemoné-esrê* (1) : « Règne sur nous, Iahvé, toi seul! » Où l'on voit que la nouveauté de ce règne sera précisément qu'Israël n'aura pas d'autre roi que son Dieu, et que ce même Dieu sera le roi du monde entier dans les siècles des siècles. R. Josué b. Khanania (vers 100 ap. J.-C.) qui exprime très fortement cette pensée l'entendait certainement des temps messianiques (2).

Ce n'est pas d'ailleurs une raison pour transporter le règne de Dieu dans le monde à venir. M. Dalman, s'il a un peu trop restreint le sens messianique de l'expression, a du moins parfaitement raison de prétendre que le règne de Dieu appartient au monde présent. Il s'agissait seulement de le restaurer et de l'améliorer, comme le demande la prière *'Alênou,* attribuée à Rab, le plus grand maître des Amoras, et par conséquent composée en Babylonie vers 240 ap. J.-C.

En voici le texte; il montre plus clairement qu'une discussion la fusion du présent et de l'avenir dans l'idée du règne de Dieu.

C'est à nous (3) de glorifier le Seigneur de tout,
de magnifier celui qui a créé au commencement.
Car il ne nous a point faits comme les nations des régions,
et il ne nous a pas assimilés à toutes les tribus de la terre.
Car il n'a point fait notre part comme la leur,
ni notre sort comme [celui de] leur tourbe.
Car ils adorent la vanité et le néant,
et ils prient qui ne peut les aider.
Nous nous prosternons devant le roi des rois des rois [le Saint, béni soit-il] (4),
car il a étendu le ciel et fondé la terre.

(1) D'après la recension palestinienne; voir aux appendices notre texte IV.
(2) Bacher, *Die Agada der Tannaiten,* I², p. 138 ss.
(3) Traduit d'après le texte hébreu de Dalman, *l. l.*, p. 307, dans nos appendices, texte V.
(4) Mots interpolés d'après Dalman.

Il fait habiter sa splendeur au ciel en haut,
et la manifestation de sa force dans le sublime des hauteurs.
C'est notre Dieu et il n'y en a pas d'autre,
la confiance de nos rois, et il n'y en a pas en dehors de lui.
Aussi nous espérons en toi, Ia, notre Dieu,
pour voir promptement la magnificence de ta force;
Pour faire disparaître les idoles de la terre,
et les faux dieux seront complètement détruits;
Pour restaurer le monde par le règne du Tout-Puissant (1),
et tous les enfants des hommes invoqueront ton nom;
Pour ramener à toi tous les méchants de la terre,
tous les habitants du monde reconnaîtront et sauront.
Car tout genou se courbera devant toi,
toute langue jurera par toi.
Ils se courberont et tomberont devant toi, Ia, notre Dieu,
et rendront honneur à la gloire de ton grand nom.
Et ils recevront sur eux le joug de ton règne (2)
et tu régneras sur eux à jamais et toujours.
Car c'est à toi qu'appartient le règne,
et tu régneras dans la gloire pendant les siècles des siècles.

Le règne de Dieu est actuel : Dieu est le Roi des rois des rois. Il le sera plus encore au moment où les idoles disparaîtront et où tout genou se courbera devant Iahvé. Les Gentils feront alors ce que les Juifs font aujourd'hui, ils accepteront le joug du règne. Il était impossible de mieux marquer la continuité du régime, et en même temps la gloire des temps nouveaux. Dans ces mêmes milieux où l'on croyait fermement que le règne de Dieu datait de la création, on faisait une prière analogue à celle du *Pater :* Que votre règne arrive! Ce règne nouveau était sans doute transcendant, et par sa nature, et à cause de l'intervention de Dieu qui devait l'établir, mais il n'apparaît pas tout fondé dans une sphère distincte, survenant sur la terre comme un décor en remplace un autre, ou substituant le monde céleste au monde sublunaire.

Chose étrange! nous sommes tentés de conclure à cette apparition merveilleuse parce que nous interprétons d'une façon trop littérale des textes qui étaient précisément conçus pour atténuer l'impression qu'aurait pu causer la lecture des prophètes.

Les prophètes ne faisaient pas difficulté d'annoncer la venue de Dieu pour inaugurer son règne. A les prendre strictement, on eût pu songer à un règne entièrement nouveau. Cette idée n'était guère conciliable avec celle qui avait prévalu du règne éternel de Dieu,

(1) לתקן עולם במלכות שדי.
(2) ויקבלו עליהם עול מלכותך.

fondé sur son droit de Créateur. Les Targums eurent donc soin de remplacer l'inauguration d'un règne nouveau par la manifestation du règne immuable, et c'est justement ce terme de « manifestation » qui a été pris par certains exégètes comme l'indice d'un avènement instantané et fulgurant!

C'est ainsi que le Targum des prophètes remplace assez souvent la présence de Dieu, ou l'annonce qu'il régnera, par la simple reconnaissance du règne de Dieu. Quand Isaïe disait, à propos du retour de la captivité : « voici votre Dieu », le Targum traduisait : « le règne de votre Dieu sera manifesté » ou reconnu (1). « Ton Dieu règne (2) », dans la même circonstance, devient : « le règne de ton Dieu est manifesté ». Michée disait aussi de la montagne de Sion : « Iahvé régnera sur eux (3) » ; Targum : « le règne de Ia sera manifesté ».

Isaïe (4) exprime par la descente de Iahvé le secours divin dans une circonstance contemporaine; c'est encore, dans le Targum, la manifestation de son règne. A plus forte raison en est-il ainsi lorsque l'horizon s'étend à des perspectives indéfinies, comme dans Abdias (5) : « le règne appartiendra à Iahvé », traduit : « le règne de Iahvé sera établi pour toujours », ou dans Zacharie (6) : « et Iahvé sera roi sur toute la terre », traduit : « le règne de Iahvé sera reconnu de tous les habitants de la terre ».

Dans le midrach du Cantique (7), le règne de Dieu succède aux autres règnes, et coïncide, semble-t-il, avec la rédemption d'Israël : « le temps est venu pour Israël d'être délivré; le temps est venu pour les non-circoncis d'être coupés, le temps est venu pour le royaume des Cuthéens — entendez des Romains — d'être aboli; le temps est venu pour le règne du ciel d'être manifesté (8) ».

On ne peut donc pas douter que le règne de Dieu ou de Iahvé, comme dit le Targum, ou le règne du ciel, comme préfèrent les rabbins, ne soit employé des temps messianiques, pourvu qu'on constate bien que la nouveauté consistera surtout à reconnaître le fait existant du règne de Dieu. Le terme de « révélation » ou de « manifestation » est ici trop fort. A plus forte raison ne faut-il pas traduire : le règne

(1) *Is.* XL, 9 : הנה אלהיכם; targ. : יתגלית מלכותא דאלהכון.
(2) *Is.* LII, 7 : מלך אלהיך; targ. : אתגלית מלכותא דאלהיך.
(3) *Mich.* IV, : 7 : ומלך יהוה; targ. : ותתגלי מלכותא דיוי.
(4) *Is.* XXXI, 4 : כן ירד יהוה; targ. : כן תתגלי מלכותא דיוי.
(5) *Abdias,* vers. 21 : והיתה ליהוה המלוכה; targ. : ותהי מלכותא דיוי קים לעלם.
(6) *Zach.* XIV, 9 : והיה יהוה למלך; targ. : ותתגלי מלכותא דיוי.
(7) Sur II, 2.
(8) Dans LÉVY (*Dict.*), s. v. מלכות.

de Dieu fera son apparition, comme s'il existait déjà, tout prêt à entrer en scène, ainsi qu'un monde nouveau qui succéderait à un monde vieilli. Le verbe qu'on traduit en latin *revelare* signifie seulement que le règne sera reconnu, accepté. C'est une tournure du Targum pour éviter de mettre Dieu en acte trop directement : au lieu de dire qu'il viendra, on dit qu'il sera vu, ou reconnu (1). Au lieu d'insister sur la création d'une quantité nouvelle, l'expression, bien comprise, marque plutôt que tout le changement est dans l'esprit des hommes désormais mieux éclairés. Tout cela est parfaitement cohérent, et même clair.

L'expression « le règne de Dieu sera dévoilé, ou apparaîtra », a pu prendre un autre sens, surtout en grec, ou dans un contexte apocalyptique; mais la preuve de cet autre sens sera toujours à faire; d'une façon normale le règne de Dieu, présent ou futur, et à la fois présent et futur, a un principe transcendant, et son exercice sur la terre résultera d'hommages librement rendus.

Comme on a pu le constater par les exemples tirés de l'A. T., ou des Jubilés, ou des psaumes de Salomon, il n'y a rien là de bien nouveau. Les docteurs n'ont pas changé leur concept du règne de Dieu sous l'impulsion de telles ou telles circonstances, par exemple de leurs désillusions messianiques après Bar-Kokébas. C'est bien le concept qui devait être répandu en Palestine au temps de Jésus. Lors même que le messianisme était le plus nettement regardé comme un règne, il était expressément rattaché au règne de Dieu.

Le règne de Dieu, ayant son point de départ au ciel, devait y avoir son terme. La plus simple réflexion suggérait que Dieu était surtout maître chez lui. Si donc il y avait un monde à venir, séjour des bienheureux auprès de Dieu, il devait, par excellence, être placé sous le règne de Dieu.

Le livre de la Sagesse avait fait une place à cette expression (2).

La littérature rabbinique y est arrivée elle aussi, mais, semble-t-il, très tard. Si c'est bien au monde de l'au-delà que font allusion les prières citées par M. Dalman, toujours est-il qu'elles ne remontent pas à une haute antiquité (3).

Peut-être est-ce parce que l'idée de roi était, par son origine, une

(1) *Is.* XL, 10 ; cf. *Is.* XXXIII, 21, où אדיר יהוה est rendu דיו תתגלי גבורתא et *Is.* XXXIII, 10 : « maintenant je me lèverai » devient « alors je me manifesterai ».

(2) Cf. *RB.*, 1907, p. 102 ss.

(3) « Le règne appartient à Iahvé dans ce monde et dans le monde à venir » dans *Maḥzor Vitry*, 343 = (Dalman, *l. l.*, p. 82). Le monde à venir *peut* être le temps messianique : דיו הוא מלכותא בעלמא הדין ובעלמא דעתיד למיתי.

idée politique et nationale; appliquée à Dieu, elle était nécessairement un symbole, mais un symbole très lié aux institutions de la terre. Peut-être est-ce simplement parce que le judaïsme s'en est tenu à la notion du canon hébreu qui ne parlait que du règne de Dieu ici-bas.

Quoi qu'il en soit, le règne de Dieu est une des principales préoccupations du judaïsme, dès le temps des tannaïtes, et sans doute beaucoup auparavant.

On prêtait même à R. Iokhanan, le plus illustre des amoras de Palestine qui avaient été disciples de Iehouda le Saint, cette parole : « toute bénédiction où ne figure pas le règne, n'est pas une bénédiction (1) ». Le sens est que toute bénédiction doit glorifier Dieu comme roi. On en vint à forger un nom barbare, *malkiyôth* (2), pour désigner certains versets de l'Écriture où il était question du règne de Dieu. Ces versets au nombre de dix, quatre de la Torah, trois des Hagiographes et trois des Prophètes, se disaient après la prière du jour de l'an dite *'Alênou*, que nous avons reproduite en entier (3). D'après Dalman, ces *malkiyôth* sont même antérieures à la prière, et datent du commencement du second siècle (4). Elles s'appliquent au règne éternel et permanent de Dieu (5), dont on souhaitait le plein épanouissement sur la terre.

(1) *b. Ber.* 12ᵃ : כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה.

(2) מולכיות.

(3) *Roch-ha Chana*, *b.* 32ᵃ ; *j.* trad. Schwab, t. IV, p. 88 : « Comme le verset *Je suis l'Éternel votre Dieu* (*Nombres*, x, 10) est rapproché de celui qui prescrit de célébrer le nouvel an, on y voit une allusion au devoir de réciter les versets qui proclament la royauté divine ».

(4) *L. l.*, p. 307, note 11.

(5) Ce sont, d'après les livres de prières juifs : *Ex.* xv, 18; *Num.* xxiii, 21; *Dt.* xxxiii, 5; *Ps.* xxii, 29; xciii, 1; xxiv, 7. 10; *Is.* xliv, 6; *Abd.* v. 21; *Zach.* xiv, 9; cf. Boehmer, *Die Studierstube*, septembre 1905, p. 536).

CHAPITRE III

LA VIE FUTURE.

Par vie future on entend ici les destinées de l'homme après la mort. L'espérance de la résurrection était un des thèmes de la vie future, mais on doit en traiter séparément. La vie future peut être envisagée, d'une façon assez générale, comme la survivance de l'homme. Dans cette nouvelle existence, il est récompensé de ses vertus ou puni pour ses fautes de la vie présente. Il n'y a aucun lien nécessaire entre cette autre vie et le messianisme. On peut noter dès à présent que plus on entendait le messianisme comme un bien terrestre et temporel, plus le monde de la rétribution dans l'au-delà en était distinct. Car ce concept, quel que soit le moment où il apparaît dans l'Ancien Testament, n'est pas une transformation de l'espérance du salut pour Israël; c'est une réponse au problème des destinées individuelles, et à celui de la justice de Dieu. Mérite individuel, survivance de l'âme, récompense ou châtiment, en sont les termes essentiels.

Or il est certain que le judaïsme pharisaïque, un siècle avant Jésus-Christ et un siècle après, s'est beaucoup préoccupé de cette sanction de la vie morale, beaucoup plus, sans comparaison, que du Messie attendu. C'est tout le ressort des exhortations des maîtres, sans aucune confusion possible. La notion du mérite et du démérite, de la responsabilité personnelle et de la récompense individuelle, est parfaitement esquissée dans les psaumes de Salomon.

Car nos œuvres dépendent de notre libre choix et du gré de nos âmes,
pour pratiquer la justice et l'injustice dans les œuvres de nos mains,
et dans ta justice tu examineras les enfants des hommes.
Celui qui pratique la justice s'amasse un trésor qui est la vie auprès du Seigneur,
et celui qui pratique l'injustice est responsable de la perte de son âme.
Car les jugements du Seigneur sont justes, pour chaque homme et chaque maison (2).

Cette théologie est enchâssée entre deux parties qui traitent du sa-

(1) *Ps. Sal.* IX, 7-10.

lut d'Israël, comme pour révéler le sens profond des voies de Dieu : il est juste pour chaque être, individu ou collectivité. S'il a châtié la nation, c'est qu'elle le méritait. On voit que l'idée de justice et de rétribution prime tout, et avec quelle netteté l'homme est mis en présence de lui-même. Son bonheur, — sa vie auprès du Seigneur, — est entre ses mains; il ne dépend donc pas d'un avènement messianique, car celui-là n'est pas en sa puissance. La vie auprès du Seigneur, c'est la conception la plus haute de l'autre monde, de la vie future. Aucun développement d'une existence plantureuse ne ternit cette belle idée empruntée à la plus pure tradition de l'Ancien Testament; seule la résurrection est mentionnée, rattachée à la vie éternelle. Quant aux pécheurs, tous les textes les menacent du châtiment; on dirait d'abord qu'ils sont voués à la destruction; ils continuent cependant d'exister pour souffrir, seulement ils ne sont pas ressuscités.

Il est tombé, sa chute est rude, et il ne ressuscitera pas,
la perte du pécheur est éternelle,
et on ne se souviendra pas de lui, au moment où les justes seront visités.
Telle est la part des pécheurs à jamais.
Mais ceux qui craignent le Seigneur ressusciteront pour la vie éternelle,
et leur vie sera dans la lumière du Seigneur et ne défaillera plus (1).

Ou encore :

Les pécheurs périront à jamais au jour du jugement du Seigneur,
lorsque Dieu visitera la terre en la jugeant,
pour châtier les pécheurs à jamais.
Mais ceux qui craignent le Seigneur trouveront grâce en ce [jour],
et vivront dans la bienveillance de leur Dieu (2).

Dans ce dernier passage, le châtiment éternel des pécheurs suppose bien leur existence; ailleurs, ils sont jetés en enfer, les saints ont en partage la vie bienheureuse :

Aussi leur héritage est-il l'Hadès, et les ténèbres, et la perdition;
ils ne paraîtront pas au jour où il sera fait miséricorde aux justes;
mais les saints du Seigneur hériteront de la vie dans le bonheur (3).
La vie des justes dure à jamais,
mais les pécheurs seront enlevés pour la perdition,
et on n'en trouvera plus le souvenir,
tandis que la miséricorde du Seigneur sera sur les saints,
et sa miséricorde sur ceux qui le craignent (4).

(1) III, 13-16.
(2) XV, 13-15, bienveillance traduit ἐν τῇ ἐλεημοσύνῃ, représentant probablement בצדקה, en suite d'un juste jugement.
(3) XIV, 6. 7.
(4) XIII, 9-11.

A tout prendre, la perdition des pécheurs n'est donc pas la destruction absolue : ils sont relégués loin de Dieu, oubliés, perdus sans ressource.

Ce qui importe le plus à notre sujet, c'est le sort des justes. Les textes que nous avons parcourus s'expliquent si clairement d'une vie de l'au-delà, toute en Dieu, qu'elle n'a vraiment aucune relation directe avec le messianisme terrestre décrit par l'auteur aux psaumes XVII et XVIII. On pourrait cependant objecter que le bonheur des justes ne commence pas après la mort; il dépend d'un jugement général, prononcé sur tous. Ne doit-on pas supposer que ce jugement précède l'époque messianique? Tout pourrait s'accorder; les justes ressusciteraient pour prendre part au bonheur des autres.

Il n'y a qu'une difficulté, mais elle est capitale : tel n'est pas le point de vue de l'auteur. En parlant du bonheur des justes, auprès de Dieu, dans sa bienveillance, dans sa lumière, il n'a fait aucune allusion à la félicité messianique. Au contraire, lorsqu'il traite de ce temps, il dit deux fois avec emphase : « Heureux ceux qui vivront dans ce temps (1)! » Le règne terrestre du Messie sera la joie de ceux qui vivront alors sur la terre de leur vie naturelle, non des autres.

La pensée de l'auteur était donc que le grand jugement *suivait,* non qu'il *précédait* la période messianique. Cela était d'ailleurs parfaitement naturel, puisque ce jugement ne pouvait avoir lieu qu'une fois, et que ceux qui devaient vivre au temps messianique, pour saints qu'ils fussent — et tous les Gentils ne l'étaient pas, — ne pouvaient être exempts de cette sanction suprême.

La seule difficulté qui demeure, c'est que les mêmes expressions de durée indéfinie s'appliquaient au salut d'Israël. C'était la part de survivance des anciens tableaux de l'avenir. Quand on traitait du salut personnel des justes, on l'envisageait sous l'aspect du mérite et du démérite, de la vie près de Dieu ou de la perte éternelle. Quand on reproduisait l'espérance traditionnelle, on lui assignait des perspectives indéfinies :

> Le salut du Seigneur à jamais sur Israël son serviteur,
> et que les pécheurs disparaissent d'une seule fois devant la face du Seigneur,
> et que les saints du Seigneur aient en héritage ses promesses (2).

Israël, comme nation, entrait dans sa vie nouvelle, à jamais, par l'accomplissement des promesses qui sont les promesses anciennes du

(1) *Ps.* XVII, 50 et XVIII, 7 : μακάριοι οἱ γινόμενοι ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἰδεῖν τὰ ἀγαθὰ κυρίου, ἃ ποιήσει γενεᾷ τῇ ἐρχομένῃ. Ce dernier passage est caractéristique : heureuses les générations de l'avenir!

(2) *Ps.* XII, 7. 8.

salut du peuple. Chacun ne pouvait entrer dans la vie qu'au moment du jugement. La difficulté de concilier ces deux idées a longtemps pesé, même sur la théologie catholique (1); elle découle de l'origine distincte et de la valeur propre des deux concepts. Ce n'est pas une raison pour supposer que les psaumes de Salomon appartiennent à des auteurs différents, ni pour confondre des idées distinctes en les expliquant, ou plutôt en les dénaturant l'une par l'autre. Il faut les noter telles quelles et aussi la difficulté de les ramener à l'unité.

Les psaumes de Salomon croient donc à une vie éternelle, que les justes méritent par leurs bonnes œuvres; ils croient aussi au règne du Messie, mais ils n'ont noué aucun rapport ni entre ces deux existences, ni entre l'action du Messie et le mérite des justes. En d'autres termes, d'après eux, la vie future, précédée de la résurrection, appartient au domaine de l'eschatologie définitive, non du messianisme.

C'est précisément la manière de voir du quatrième livre d'Esdras que nous rappelons ici pour montrer combien il coïncide avec la doctrine pharisaïque. Après la mort du Christ, le monde ou le siècle reviendra pendant sept jours au silence primitif.

Et après sept jours, le siècle qui n'est pas encore éveillé surgira, et celui qui est corrompu mourra (2).

Puis vient la résurrection, la géhenne et le paradis apparaissent, Dieu juge, et c'est le commencement du siècle futur (3). Le jour du jugement est précisément placé entre ce temps-ci et le temps immortel, c'est-à-dire entre le monde présent et le monde à venir (4).

Dieu promet à Esdras le paradis et le siècle futur; il ne lui parle pas d'assister aux temps messianiques (5).

L'apocalypse de Baruch est encore beaucoup plus formelle. Le monde présent est constamment le monde du mérite; le monde futur est le monde de la récompense. Reprenant l'idée du trésor amassé auprès de Dieu, l'auteur nous montre les justes quittant ce monde sans crainte parce qu'ils espèrent recevoir le monde qu'il leur a promis (6).

(1) On a soutenu jusqu'au temps de Jean XXII que la vision béatifique ne commençait qu'après la résurrection.

(2) IV *Esd.* VII, 31.

(3) VII, 47 : *Et nunc video quoniam ad paucos pertinebit futurum sæculum iocunditatem facere, multis autem tormenta.*

(4) VII, 113 : *Dies autem iudicii erit finis temporis huius* [*et initium*] *futuri immortalis temporis, in quo pertransivit corruptela...*

(5) VIII, 52.

(6) XIV, 12 : *iusti enim bene sperant finem, et sine timore ab hoc domicilio proficiscuntur, quia habent apud te vim operum custoditam in thesauris.* 13 *Propter hoc etiam ipsi sine timore relinquunt mundum istum et fidentes in laetitia sperant se recepturos mundum quem promisisti eis.*

L'opposition est bien marquée entre les deux mondes. Tous deux sont pour les justes : l'un est le théâtre d'une lutte pénible pour le bien; l'autre est une couronne de gloire (1). Le monde nouveau sera un supplice pour les méchants, mais la vie pour les justes (2); il sera la propriété des justes, tandis que les autres iront dans le feu (3). Ce sera, comme dans les psaumes de Salomon, un monde de lumière pour les bons (4), qui seront transfigurés afin d'y prendre part 5).

On voit à quel point ce monde à venir préoccupe l'auteur de Baruch, qui se soucie beaucoup moins du Messie. Le Messie se révélera quand il plaira à Dieu; nul ne sait s'il mérite d'entrer dans son règne. D'ailleurs, ce règne fait partie du monde de la corruption et par conséquent précède le siècle futur. Cela n'empêche pas le règne du Messie de durer indéfiniment, comme précédemment (6) le salut d'Israël (7).

Il va de soi que cette durée indéterminée n'est point synonyme de la durée sans fin du monde à venir; Baruch le dit ouvertement, et il faut le sous-entendre dans les psaumes de Salomon.

Le règne du Messie sera un épisode de l'histoire de ce monde qui viendra en son temps; ce dont les justes doivent se préoccuper, c'est d'être jugés dignes du monde à venir.

La littérature rabbinique a un terme classique pour désigner la vie future : c'est le monde qui vient, *ha-ʿolâm hab-bâ* (8). *ʿOlâm*, que nous rendons ici par « monde », a d'abord signifié le temps, considéré dans sa masse mystérieuse du passé ou de l'avenir. Il forme ainsi un bloc, une période, d'où le sens de « monde à une certaine époque », et enfin « le monde ». Le même mouvement dans la signification s'est produit pour le grec αἰών (9), et pour le latin *sæculum*, quoique, dans ces deux langues, le sens de monde ne soit pas devenu, comme en hébreu et en arabe, le sens dominant. En hébreu on peut marquer le moment du passage, c'est le temps du Siracide.

(1) XV, 8 : *Mundus iste enim est eis agon et molestia in labore multo; et ille qui futurus est, corona in gloria magna.*

(2) XLIV, 12.

(3) XLIV, 15 : *istis enim dabitur mundus venturus : domicilium autem reliquorum multorum in igne erit.*

(4) XLVIII, 50 : *Vere enim sicut in tempore modico in hoc mundo, qui praeterit, in quo vivitis, laborem mullum pertulistis; ita in mundo illo, cui finis non est, accipietis lucem magnam.*

(5) LI, 3.

(6) *Ps. Salom.* XII, 7-8.

(7) XL, 3 : *et erit principatus eius stans in saeculum, donec finiatur mundus corruptionis, et donec impleantur tempora praedicta.*

(8) הָעוֹלָם הַבָּא.

(9) L'expression ὁ μέλλων αἰών est déjà dans Démosthène, 295, 2.

Cet auteur emploie *'olâm* dans le sens de monde (1), mais encore bien près de sa valeur primitive, mettant en parallélisme les rois anciens et les dominateurs du siècle passé (2), ou du monde ancien. Et la Sagesse emploie αἰών dans le sens de monde (3).

Le monde qui vient, par opposition à ce monde-ci (4), est donc le monde à venir. Lequel? les temps messianiques ou le monde de l'au-delà?

La question ne peut être résolue que par l'examen des textes.

Il est très souvent question du monde à venir dans les sentences des tannas. Ce terme s'applique à une conception suffisamment claire; et si elle demeure dans une certaine obscurité, inhérente au sujet, du moins est-elle ordinairement distincte du concept des temps messianiques.

Il est facile de s'en convaincre en parcourant ces dires. Les oppositions sont réelles et marquées. Le monde à venir est le monde de la rétribution individuelle, tandis que les temps messianiques sont la délivrance et le triomphe d'Israël; le monde à venir est promis aux justes après leur mort, tandis que les temps messianiques feront la félicité des générations qu'ils trouveront vivantes; le monde à venir est tout à fait distinct de ce monde corruptible; il n'est pas décrit, si ce n'est par des allusions très sobres, précisément parce qu'il est absolument mystérieux; il ne peut être question de lui assigner un terme; tous caractères opposés à ceux des temps messianiques.

Il faut revenir sur ces points. Les textes que nous aurons occasion de citer nous feront bien pénétrer dans les idées des maîtres en Israël.

Le monde à venir est le monde de la rétribution individuelle, ou, pour parler plus exactement, de la récompense individuelle, car le terme de monde à venir ne s'applique pas au châtiment des pécheurs. Il constitue une vie nouvelle, ce qu'on ne saurait dire de l'existence des réprouvés, à supposer qu'elle aussi soit éternelle.

C'est sur quoi insistent surtout les textes.

Hillel paraît être le premier auquel cette expression, le monde à venir, a été attribuée par la tradition. Il disait : « Celui qui acquiert les paroles de la Loi, acquiert la vie du monde à venir » (5).

(1) III, 18 : מעט נפשך מכל גדולות עולם.

(2) XVI, 7 : לא נשא לנסיכי קדם המורים עולם בגבורתם.

(3) *Sap. Sal.* XVIII, 4, mais non les psaumes de Salomon; le mot αἰών y est employé 31 fois, mais toujours dans le sens de l'avenir indéfini, sauf une fois (VIII, 7) où il marque le temps passé.

(4) הָעוֹלָם הַזֶּה.

(5) *Aboth*, II, 7 : קנה לו דברי תורה קנה לו חיי העולם הבא.

Éléazar de Modin, vers 90 ap. J.-C., expliquait que celui qui a commis certaines fautes « n'a pas de part au monde à venir » (1).

R. Aqiba excluait du monde à venir ceux qui chantent dans les festins des passages du Cantique des cantiques (2). Il disait que Dieu juge exactement les pieux et les pécheurs; chez ceux-là il punit même les rares mauvaises actions qu'ils commettent dans ce monde, afin de leur garder la récompense dans le monde à venir; il laisse aux pécheurs bonheur et bien-être à cause des rares bonnes actions qu'ils accomplissent, pour laisser le jugement s'exercer dans le monde à venir (3).

Khanina b. Teradion, pressentant son martyre sous Hadrien, était cependant inquiet de son sort dans le monde à venir, tant le jugement y était sévère sur les œuvres (4).

La bonne œuvre par excellence était l'étude de la Thora.

José b. Qisma disait :

> Quand l'homme meurt, ni l'argent, ni l'or, ni les pierres précieuses, ni les perles ne l'accompagnent, mais la Thora et les bonnes actions seulement; car il est dit (*Prov.* VI, 22) : *quand tu voyages* — dans ce monde — *elle te conduit; quand tu te reposes* — dans le tombeau, — *elle te garde; et quand tu te réveilles* — dans le monde à venir, — *elle cause avec toi* (5).

Les tannas de la fin du IIe siècle ont la même préoccupation du salut individuel dans le monde à venir. R. Méïr : « Celui qui a une école dans son pays et n'y va pas, n'a pas de part au monde à venir » (6). Il pensait — et cette maxime est attribuée à d'autres — que les avis d'un ami sévère conduisent à la vie du monde à venir (7).

Siméon b. Iokhaï disait : « qui cherche l'or perd sa récompense dans le monde à venir ». Et encore : « entraîner un homme à pécher, c'est pire que de le tuer; car le tuer, c'est l'enlever seulement de ce monde, tandis que le corrupteur le prive de ce monde et du monde à venir » (8).

R. Nehoraï : « Je n'enseigne à mon enfant que la Thora, la science dont on mange les fruits en ce monde, et dont le capital reste entier pour le monde à venir ». C'est l'idée des psaumes de Salomon, de

(1) *Aboth*, III, 11.
(2) Bacher, *Tann.* I², p. 311, d'après *Tosefta Sanh.* XII, 10.
(3) Bacher, *Tann.* I², p. 336.
(4) Bacher, *Tann.* I², p. 395.
(5) Bacher, *Tann.* I², p. 399.
(6) Bacher, *Tann.* II, p. 21.
(7) *Ibid.*, p. 15.
(8) *Ibid.*, p. 75 et p. 82.

l'apocalypse de Baruch, — et de l'Évangile —, sur le trésor des bonnes œuvres amassé auprès de Dieu (1).

Simon b. Éléazar opinait comme R. Méïr sur le danger de la flatterie et l'avantage du blâme, qui conduit au monde à venir (2).

R. Nathan affirmait dans des termes qui ne sont point éloignés de ceux de l'Évangile : « Il n'est si petit commandement écrit dans la Thora qui n'ait déjà en partie sa récompense dans ce monde, et, dans le monde à venir, une plénitude inconnue de récompense » (3).

R. Iehouda le Saint, rédacteur de la Michna : « Celui qui choisit les joies de ce monde, on lui enlève les joies du monde à venir; à celui qui ne choisit pas les premières, les dernières sont réservées » (4).

Si nous avons insisté, c'est plutôt à cause de la beauté de quelques-unes de ces maximes que pour la nécessité de la démonstration. Il est clair que pour tous les maîtres, depuis Hillel jusqu'à R. Iehouda, le monde présent est un monde de travail, d'étude, d'épreuve, une occasion de faire des bonnes actions dont la récompense est réservée dans le monde à venir.

Il est donc bien évident dans tous ces cas que le monde à venir suit la mort. Ce qu'il importe aussi de noter, c'est que jamais il ne s'applique à des vivants.

C'est le monde de la vie, mais il faut avoir été ressuscité pour y parvenir. D'ailleurs, tous les justes, et même les pécheurs auxquels le Seigneur ferait miséricorde, peuvent espérer de s'y rencontrer.

Tout le monde était d'accord que tous les morts seraient répartis en deux classes, les bons et les mauvais, les uns destinés à la vie éternelle, les autres à un opprobre éternel, d'après Daniel. L'école de Chammaï admettait une troisième classe, celle des médiocres qui, suspendus au-dessus du feu, montaient et retombaient jusqu'à la fin de l'épreuve. L'école de Hillel inclinait vers la miséricorde (5). On ne voit pas d'ailleurs exactement en quoi consistait la différence. Peut-être ceux de Hillel, sans nier ce purgatoire, en abrégeaient-ils le temps. Quoi qu'il en soit, cette distribution en classes ne porte que sur des morts.

On se demandait souvent qui serait admis dans le monde à venir? Il y avait bien la réponse générale des bonnes œuvres, mais on voulait être plus précis. De là des discussions entre Éliézer b. Hyrkanos et Josué b. Khanania, entre Aqiba et Ismael b. Élicha ou entre Aqiba et

(1) *Ibid.*, p. 427.
(2) *Qiddouchin*, IV (14).
(3) Bacher, *Tann.* II, p. 443.
(4) *Ibid.*, p. 461.
(5) *Tosefta Sanh.* XIII, 3. On reviendra sur ce texte, p. 177 s.

Iehouda b. Bathyra. Nombre d'autres rabbins ont aussi donné leur avis. La controverse roulait sur les Sodomites, la génération perverse des Israélites morts dans le désert, Absalom, Achaz et les mauvais rois d'Israël, les enfants des païens et les païens eux-mêmes. Dans aucune de ces discussions il n'est fait la moindre allusion à quelqu'un des traits du règne messianique. Ceux dont il est question sont morts depuis longtemps, ou on suppose qu'ils passeront par la mort.

Il faut citer ici la belle parabole de Iokhanan b. Zakkaï, d'autant plus importante qu'elle ressemble à la parabole des vierges folles et des vierges sages.

R. Iokhanan b. Zakkaï dit : C'est la parabole d'un roi qui invita ses serviteurs à un festin, et il ne leur indiqua pas le temps. Les sages parmi eux se parèrent, et s'assirent à la porte de la maison du roi ; ils disaient : La maison du roi peut-elle manquer de quelque chose? les malavisés allèrent à leurs affaires, disant : Peut-il y avoir un festin sans préparatifs? Tout à coup le roi appela ses serviteurs ; les sages se réunirent devant lui, parés comme ils étaient, et les malavisés se réunirent devant lui mal mis comme ils étaient. Le roi se réjouit de l'attitude des sages, et s'irrita contre les sots. Il dit : Ceux qui sont parés pour le festin s'assiéront et mangeront et boiront ; ceux qui ne se sont pas parés pour le festin se tiendront debout et regarderont (1).

A lire cette convocation générale, cette apparition du roi appelant ensemble tous ses serviteurs, ne croirait-on pas qu'il s'agit de la manifestation du règne messianique? Il n'en est rien cependant. Il est clair par ce qui précède qu'il ne s'agit que de la préparation de chacun à la mort. Il faut se convertir du moins un jour avant de mourir. Mais qui sait le jour de sa mort? A quoi la Guémara répond par la parabole de R. Iokhanan b. Zakkaï, qu'il faut être toujours prêt.

Le monde à venir n'est pas nommé dans ce contexte, mais c'est bien de lui qu'il s'agit. Il est comparé à un festin qui se donne dans le palais du roi.

Si le festin n'est pas commencé, du moins le palais existe. Il y a déjà en réalité coexistence entre les deux mondes; ils sont dès maintenant subordonnés l'un à l'autre, de sorte que, en fait, ce n'est pas le monde à venir qui viendra, mais le monde présent qui lui cédera la place et qui disparaîtra, quand le monde à venir sera devenu le monde de la vie éternelle, pour ceux qui ont vécu dans le monde présent. En d'autres termes, le monde à venir est un festin tout préparé, comme disait R. Aqiba (2). Même comparaison de la part de R. Jacob, son élève : « Ce monde est comme un vestibule en face du monde à venir;

(1) *b. Sabbat*, 153ᵃ.

(2) *Aboth*, III, 16 : « tout est préparé pour le festin » והכל מיתקן לסעודה.

prépare-toi dans le vestibule pour être admis dans le triclinium » (1). Le monde à venir est donc une région distincte où l'on entre en sortant de celui-ci, pour être admis au banquet.

La même pensée de connexion actuelle entre les deux mondes était exprimée d'une manière encore plus originale et plus profonde par Éléazar b. Ṣadoq, qui a vécu avant la chute du Temple :

A qui ressemble l'homme pieux dans ce monde? A un arbre qui est tout entier dans un lieu pur, quoique ses branches inclinent vers un lieu impur: quand on coupe les branches, l'arbre n'est plus que sur un lieu pur. C'est ainsi que le saint, béni soit-il, envoie des épreuves aux pieux dans ce monde, afin qu'ils héritent un jour le monde à venir, comme il est dit (*Job*, VIII, 7) : *ton commencement est médiocre, mais ton avenir sera très grand*. A qui ressemble le coupable en ce monde? A un arbre qui est tout entier sur un lieu impur, inclinant seulement ses branches sur un lieu pur. Ainsi Dieu répand sur les pécheurs du bonheur en ce monde, pour les repousser ensuite de la vie, et leur donner en partage le degré le plus bas, comme il est dit (*Prov.* XIV, 12) : *Il y a un chemin qui paraît direct à l'homme, mais son terme est le sentier de la mort* (2).

La comparaison se transformerait très aisément en une allégorie qui décrirait le juste, déjà planté dans le monde à venir, où il se trouvera tout entier lorsque la mort l'aura débarrassé de son feuillage, qui sur la terre incline vers le mal.

Le monde à venir est en effet un monde tout à fait distinct du monde du péché, de la corruption et de la mort.

L'un passe, et même ne dure qu'un instant; l'autre est éternel.

Éliézer b. Hyrkanos, disciple de Hillel, était célèbre pour la sévérité de ses maximes. Ses disciples lui demandaient ses conseils, afin d'être dignes du monde à venir (3).

Ils n'étaient pas toujours aussi dociles. Un jour de fête, qu'ils avaient quitté son cours, il leur reprocha « d'abandonner la vie éternelle pour s'occuper de la vie d'une heure ». Le contraste entre le temps et l'éternité ne pouvait être marqué avec plus de force (4).

Au dire de R. Iehouda, Aqiba, son maître, exprimait la même idée en interprétant le psaume XCII du grand jour du monde à venir; ce jour sera « tout entier un sabbat » (5).

Les conditions du monde à venir seront bien différentes de celles du

1) *Aboth*, IV, 16. R. Jacob vivait vers la fin du second siècle, BACHER, *Tann.* II, p. 395.
(2) BACHER, *Tann.* I², p. 49, citant *b. Qiddouchin*, 40ᵇ.
(3) BACHER, *Tann.* I², p. 97, citant *b. Berak.* 28ᵇ.
(4) BACHER, *Tann.* I², p. 103, citant *b. Beṣa*, 15ᵇ : שכונחים חוי עולם ועוסקים בחוי שעה.
(5) BACHER, *Tann.* I², p. 329, dans *b. Roch ha-chanah*, 31ᵃ : ליום שכולה שבת.

monde présent; le soleil qui éclaire tout, la pluie qui féconde, la génération n'y ont point de part. On peut en juger par les paroles de trois grands maîtres au lit de mort de R. Éliézer b. Hyrkanos. R. Aqiba lui dit : « O maître, tu es plus cher à Israël que le don de la pluie, car la pluie donne la vie seulement en ce monde, et tu leur donnes la vie dans ce monde et dans le monde à venir » (1). Éléazar b. Azaria dit : « O maître, tu es plus cher à Israël que père et mère, car le père et la mère introduisent l'homme dans ce monde, mais tu nous guides dans ce monde et dans le monde à venir » (2). R. Tarphon dit : « O maître, tu es plus cher à Israël que le globe du soleil, car il ne donne de lumière que dans ce monde, mais tu donnes de la lumière dans ce monde et dans le monde à venir » (3).

R. Iehouda le saint comparait les justes aux étoiles. Il disait à propos des degrés du psaume CXXI, 1.

Le pluriel fait allusion aux rangs des justes dans le monde à venir, dont les uns seront au-dessus des autres. Cependant il n'en résultera entre eux ni inimitié, ni envie, ni jalousie; car ils seront (*Dan.* XII, 3) *semblables aux étoiles*. De même qu'entre les étoiles, il n'y aura plus alors entre les justes ni inimitié, ni envie, ni jalousie, et comme la lumière d'une étoile n'est pas égale à celle d'une autre, les pieux seront différents les uns des autres (4).

Ainsi le péché sera exclu du monde à venir, et même la racine du péché, ce mauvais penchant auquel répondait peut-être, dans la pensée de R. Éléazar b. Ṣadoq, les branches de l'arbre qui inclinent vers le sol impur. Plus d'un siècle après, R. Iehouda disait, en parfaite harmonie avec le vieux maître : « Le mauvais penchant dans l'homme ressemble à quelqu'un qui voit qu'il va être condamné pour vol; et comme il ne peut plus échapper, il dénonce ses compagnons de voyage comme complices; ainsi raisonne le mauvais penchant : puisque je suis condamné à périr dans le monde à venir, je veux faire périr l'homme avec moi » (5).

Ce sont là des idées très spirituelles sur le monde à venir; nous en retrouverons de semblables. Parfois on semble attribuer à ce monde une sorte de perfection sensible. Par exemple R. Éléazar Khisma pensait qu'on trouverait de la manne le jour du sabbat dans le monde à venir (6), et R. Néhémie parle de la bonne odeur de tout ce qui

(1) Bacher, *Tann.* I², p. 162.
(2) *Ibid.*, p. 213.
(3) *Ibid.*, p. 345.
(4) Bacher, *Tann.* II, p. 482, citant *Sifré* sur *Dt.* XI, 21 (§ 47).
(5) Bacher, *Tann.* II, p. 461, citant *Aboth di R. Nathan*, c. 16 vers la fin.
(6) Bacher, *Tann.* I², p. 369.

est préparé aux justes dans le monde à venir (1). Mais ces expressions sont probablement à prendre au sens symbolique, comme la métaphore du festin. Elles ne suffisent pas à faire déchoir le monde à venir de la hauteur où on l'avait placé.

La hauteur est bien le mot, puisque ceux qui y étaient admis s'appelaient : « Les fils de la hauteur » (2); c'était bien le monde d'en haut.

Il faut admirer de bon cœur la valeur morale de cette conception du monde à venir. On ne pouvait demander aux maîtres d'Israël d'exclure toute allusion aux privilèges d'Israël ou à des satisfactions sensibles. Mais les traces que l'on peut relever de ces tendances ne vont pas jusqu'à faire du monde à venir un idéal temporel. Rabbi Éléazar de Modin estimait que Dieu avait conféré à Israël six biens privilégiés : la Terre sainte, le monde à venir, le monde nouveau, la royauté davidique, le sacerdoce et les lévites (3).

Simon b. Iokhaï en comptait trois, donnés à Israël à la suite de l'épreuve : la Thora, le pays d'Israël, et le monde à venir (4).

Dans le premier texte, le monde à venir paraît bien distingué des temps messianiques qui paraissent sous le nom de monde nouveau; pour le second, s'il était isolé, on serait tenté de donner au monde à venir un sens messianique; on a vu par ailleurs que Simon b. Iokhaï avait la même doctrine de rétribution sur ce monde que les autres maîtres. Il y attribuait seulement aux anciens d'Israël une place d'honneur (5).

Le monde à venir est donc donné à Israël parce qu'il représente par excellence les justes. C'est dans ce sens que R. Méïr disait : « Peut être tenu pour un fils du monde à venir celui qui habite dans le pays d'Israël, parle la langue sainte, et lit matin et soir la prière du *Chema* (6) ». Réservé à Israël comme son patrimoine, le monde à venir n'est pas pour cela confondu avec le salut historique de la nation.

Les idolâtres étaient exclus, non pas comme Gentils, mais comme idolâtres. Aqiba, selon son système d'interprétation qui tirait les solutions les plus graves des moindres particularités du texte, prétendait qu'ils seraient extirpés des deux mondes parce que l'Écriture, en parlant de ceux qui méprisent la loi de Dieu, emploie le verbe

(1) Bacher, *Tann.* II, p. 249.

(2) Simon ben Iokhaï disait : « J'ai vu les fils de l'élévation; ils sont peu nombreux ». בני עליוה, dans *b. Soukka,* 45[b]; au même endroit le Talmud de Jérusalem a בני העולם הבא.

(3) Bacher, *Tann.* I[2], p. 195, citant *Mekilta,* 50[b] éd. Friedm.

(4) *Ibid.* II, p. 102.

(5) *Ibid.* II, p. 146.

(6) *Ibid.* II, p. 24.

extirper sous une double forme. Mais R. Ismaël b. Élicha lui répondait admirablement : « Est-ce parce qu'il y a un mot de plus, que cette âme sera extirpée? » Et posant le fondement de l'exégèse littérale, il ajoutait : « Les paroles de la Loi doivent s'entendre selon les règles du langage humain (1) ».

On aura remarqué ici l'importance du salut d'une âme, car c'est bien du salut d'une âme ou d'une personne qu'il s'agit. Tous n'avaient pas la même largeur de vues, et Gamaliel II refusait même aux enfants mineurs des impies toute participation au monde à venir (2).

Quant aux Gentils de bonne volonté, si Éliézer b. Hyrkanos les excluait, ils étaient admis par Josué b. Khanania. Même divergence entre les deux controversistes au sujet des enfants que Gamaliel avait condamnés; Josué prenait un parti plus doux. A plus forte raison ce casuiste indulgent savait excuser les gens de Sodome, la génération errant dans le désert, et même les compagnons de Coré, et toujours pour la raison que l'Écriture qui les excluait de ce monde ne disait rien du monde à venir; tant était radicale la distinction entre les deux ordres.

Si l'on rapproche toute cette théorie, telle qu'elle résulte des textes, de ce que nous avons lu dans les psaumes de Salomon, dans l'apocalypse d'Esdras et dans celle de Baruch, il faut convenir que tout concorde dans la conception d'un monde transcendant, qui est le monde de la récompense. Ici la peine, là-haut le bonheur; mais, par une sorte de noble revanche du monde actuel, toute action étant à son terme dans le monde à venir, le monde présent l'emporte parce qu'on y a le privilège d'y faire le bien. S'il y a dans cette pensée quelque exagération, elle ne manque pas de vigueur morale. On l'attribuait à Jacob, disciple d'Aqiba, qui disait : « Une seule heure de repentir et de bonnes œuvres dans ce monde est plus belle que toute la vie du monde à venir; [et cependant] une seule heure de rafraîchissement d'esprit dans le monde à venir est plus belle que toute la vie de ce monde (3) ».

Nous pourrions donc conclure que, pas plus que les psaumes de Salomon, Esdras ou Baruch, le rabbinisme n'a confondu le monde à venir et les jours du Messie. D'ailleurs il y a des textes formels. Nous avons déjà cité Éléazar de Modin. Iehouda b. Ilaï, élève d'Aqiba, constituait une sorte de crescendo.

(1) Bacher, *Tann.* I², p. 236, dans *Sifrê* sur *Num.* xv, 31 : א"ל ר' ישמעאל לפי שהוא אומר הכרת תכרת הנפש ההוא דברה תורה כלשון בני אדם.

(2) Bacher, *Tann.* I², p. 92.

(3) *Aboth*, iv, 17.

Le kinnor de ce temps a sept cordes... le kinnor des temps messianiques aura huit cordes... le kinnor du monde à venir aura dix cordes (1). Le tout prouvé par des textes de psaumes. A propos du texte du Deutéronome : « il le protège en tout temps, et habite entre ses épaules », une première baraïtha explique : « *il le protège*, — c'est le premier sanctuaire; *en tout temps* — c'est le second sanctuaire; *il habite entre ses épaules* — c'est le temps du Messie ». Mais Rabbi Iehouda le Saint prolongeait la perspective : « *il le protège* — c'est ce monde; *en tout temps* — c'est le temps du Messie; *il habite entre ses épaules,* c'est le monde à venir (2) ».

Même gradation dans une baraïtha anonyme, à propos de Ruth. Après plusieurs explications du passage : « elle s'assit, et se rassasia, et en laissa », le Talmud de Babylone cite une tradition tannaïte qui l'entendait ainsi : « *elle mangea* — dans ce monde; *elle se rassasia* — au temps du Messie; *elle en laissa* — au monde qui doit venir » (3).

Dans ce dernier exemple, qui est d'ailleurs anonyme, l'expression employée n'est plus *ʿolâm hab-bâ*, mais *le-ʿathid la-bô*, « pour ce qui doit venir », expression dont l'opposition avec « ce monde » est beaucoup moins marquée, puisqu'elle indique seulement le « temps » à venir (4). Aussi est-elle employée pour désigner les temps messianiques, plus souvent peut-être que pour le monde de l'au-delà. Dans les divers recueils de traditions, Talmud et midrachim, ces expressions sont interchangeables (5). On en vint même à employer *ʿolâm hab-bâ* pour le temps du Messie. Mais cette confusion dans les termes, assez naturelle à cause du vague de l'expression, ne suppose point une confusion dans les idées, et elle ne s'est produite qu'assez tard. Les maximes dont les auteurs sont connus, — plus d'une cinquantaine, — telles que nous les avons colligées dans Bacher, peuvent toutes s'expliquer du monde de l'au-delà; le plus grand nombre est très clair dans ce sens. Or il s'agit de tous les grands maîtres d'Israël, dont quelques-uns ont discuté aussi le problème messianique, sans jamais mélanger la perspective temporelle à la perspective des fins ultimes. Si donc quelques baraïthas anonymes ont employé *ʿolâm hab-bâ* en

(1) *Tosefta Arakhin*, II, 28.

(2) *b. Zebakhim*, 118ᵇ : ר״ אומר חופף עליו זה העולם הזה כל היום אלו ימות המשיח ובין כתפיו שכן זה העולם הבא.

(3) Sur *Ruth*, II, 14; *b. Sabbath*, 113ᵇ.

(4) לעתיד לבא, sous-entendu זמן.

(5) M. Klausner cite *b. Berak.* 12ᵇ, où il y a לימות המשיח, remplacé par לעתיד לבא dans *Mekilta*, tr. *Piskha*, c. 16 (éd. Friedm. 19ᵃ) et *b. Zebakhim*, 118ᵇ, comparé à *Sifré Deut.* § 352 (éd. Friedm. 145ᵃ), dans *Die Messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*, p. 24 s.

parlant des temps messianiques (1), il est assez vraisemblable que leur pensée a été traduite dans un langage moins précis que celui des premiers temps. Ces traditions répétées sans nom d'auteur ne sauraient, dans l'ensemble, avoir la même valeur que les autres, parfaitement cohérentes entre elles.

Il est vrai que M. Schürer (2) a cité un texte de la Michna qui oppose ce monde présent aux jours du Messie. Il en conclut que le monde à venir, opposé lui aussi dans tous les textes au monde présent, désigne les jours du Messie; mais il est trop évident que deux quantités opposées à une troisième ne sont pas pour cela égales entre elles. De ce que le monde présent est distinct, soit de la période messianique, soit du monde de l'au-delà, il ne suit pas que ces deux périodes sont identiques; elles peuvent être coordonnées. Et c'est bien ainsi que l'a entendu le judaïsme, toutes les fois qu'il a eu l'occasion de s'en expliquer avec précision. Une baraïtha reproduite dans un traité assez moderne donne la vraie notion du monde à venir :

> Dans le monde à venir, il n'y a ni manger, ni boire, ni génération, ni reproduction, mais les pieux sont assis avec des couronnes sur la tête et ils se baignent dans l'éclat de la divinité, car il a été dit (*Ex.* XXIV, 4) : *et ils virent Dieu et ils mangèrent et burent* (3).

Le texte biblique allégué dit en apparence tout le contraire; d'après lui on pourrait manger en présence de Dieu. L'auteur l'entend donc d'une façon spirituelle, comme si la vue de Dieu remplaçait le boire et le manger. Et sans doute c'est aussi par métaphore qu'ils sont assis, de sorte que probablement ce texte fait allusion au sort des âmes des justes, en attendant la résurrection. C'est d'ailleurs ce que la suite explique assez clairement.

Au temps où on disait quelquefois « le monde à venir » pour signifier les temps messianiques, on ne savait comment concilier ce bonheur purement spirituel avec les promesses du bien-être temporel. Comment entendre de l'au-delà que dans le monde à venir on n'aurait aucune peine à la vendange, que Dieu enverrait un vent qui ferait

(1) KLAUSNER, *l. l.*, p. 17 et 18.

(2) SCHÜRER, *Geschichte...*, II³, p. 545, citant *Berakoth*, I, 5 : כל יבוי חייך העולם הזה, ויבוי חייך להביא לימות המשיח. Il est vrai que M. KLAUSNER, *l. l.*, p. 19, cite la Michna de Jérusalem : העולם הבא להביא לימות המשיח, mais dans ce cas ce n'est plus une alternance, c'est un doublet. Il est probable que לעולם הבא a pénétré là comme une glose; ce terme ne se trouve pas dans la traduction de M. Schwab.

(3) *Kallah rabbathi*, c. 2., ap. KLAUSNER, *l. l.*, p. 21.

tomber les raisins et, pour employer les expressions de Rabban Gamaliel, que les femmes enfanteraient tous les jours? Pour concilier ces deux points de vue, les amoras ont dit :

Ce que nous avons appris [du bonheur spirituel] se rapporte au temps qui précède la résurrection des morts (1); là au contraire on fait allusion au temps messianique (2).

La distinction n'est pas moins marquée dans le Targum entre les temps du Messie et la vie éternelle. La vie éternelle, c'est le terme dont se sert le Targum du pseudo-Jonathan pour désigner le lieu des âmes auprès de Dieu. L'âme de Moïse sera gardée avec ses pères dans le trésor de la vie éternelle (3), et de même, dans le Targum de Samuel, l'âme de David, pour échapper à Nabal (4). Cette vie éternelle est l'équivalent du monde à venir, et distincte des temps du Messie. Dans le Targum du cantique d'Anne, Dieu, souverain du monde, a le pouvoir de faire périr et de faire remonter du chéol à la vie éternelle (5), comme de plonger les pécheurs dans la géhenne. Il peut aussi abattre les ennemis de son peuple, triompher de Gog et de Magog et prolonger le règne de son Messie (6); c'est une vue différente.

Le judaïsme demeura donc fidèle à la distinction maîtresse proposée par le grand amora Iokhanan, transmise par R. Khiya b. Abba (7) : « Les prophètes n'ont fait allusion dans leurs prophéties qu'aux jours du Messie; quant au monde à venir, *l'œil n'a pas vu, ô Dieu, hors de toi* » (*Is.* LXIV, 3), comme pour exprimer qu'il était au-dessus de toute idée.

Le scoliaste de Maimonide résumait parfaitement la tradition lorsqu'il disait :

Par beaucoup d'endroits il est prouvé que le monde à venir est le monde de la récompense suscité par Dieu au temps de la résurrection; ce n'est pas le monde des âmes que nous nommons le Paradis, mais le monde de la résurrection. Et c'est le monde que Dieu doit inaugurer après le temps du Messie et la résurrection des morts (8).

(1) C'est donc le lot des âmes séparées.

(2) KLAUSNER, *l. l.*, p. 22, note, propose de lire *après* et non *avant* la résurrection. Notre explication rend cette correction inutile.

(3) *Ps.-Jon.* sur *Dt.* XXXI, 16 : ודשמתך תהוי גנוזא בגניז חיי עלמא.

(4) Targ. I *Sam.* XXV, 29.

(5) Targ. I *Sam.* II, 6.

(6) Targ. I *Sam.* II, 10.

(7) *b. Berak.* 34^{b} : כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא ליומות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלהים זולתך.

(8) Dans le *Pugio fidei* de R. Martin, fol. 128, observation de De Voisin.

Il est vrai que ce texte ajoute ici des développements postérieurs, en distinguant le monde des âmes ou Gan-Éden, mais il a un sens juste de la tradition. Nous retrouvons la même tradition avec plus de précision encore dans un texte fort remarquable du traité Ikkarim :

> Le monde à venir se prend dans le sens général et dans le sens particulier. En général il s'entend d'un degré quelconque de récompense des âmes après la mort. En particulier il s'entend du plus haut degré auquel puisse atteindre le juste parfait, et c'est le degré qui est réalisé après la résurrection des morts (1).

Le monde à venir en général, la résurrection comprise, mais sans qu'on en fixe l'époque, c'est bien la notion ancienne du monde à venir, le monde de la récompense après la mort. On a dû se demander quelle est, chez les Juifs, l'origine du « monde à venir ». S'il s'agit de l'expression seulement, la question a peu d'importance. On serait tenté de concéder à M. Schürer qu'on l'a empruntée à l'attente messianique, qui était l'annonce de cieux nouveaux et d'une terre nouvelle, rénovation qu'on attendait de l'avenir. Toutefois il est remarquable qu'Éléazar de Modin a bien accepté le terme de monde nouveau pour le temps du Messie, mais réservé le monde à venir pour une autre idée. Et de fait l'usage le plus ancien ne favorise pas cette hypothèse, puisque la confusion, nous l'avons vu, est de date plus récente. L'opposition de monde à monde est très radicale, et a pu se présenter à l'esprit quand on songeait au monde où sont les morts, par opposition au monde des vivants, sauf à qualifier le monde des morts de monde à venir parce qu'il ne devait être constitué dans son éclat que par la résurrection.

Nous admettons donc plutôt que l'expression a été créée pour une idée nouvelle. Et cette idée elle-même ne paraît pas avoir découlé du messianisme. On dit assez souvent que, lorsque le judaïsme est devenu plus spirituel, l'idéal messianique, national et temporel, ne lui a plus suffi, et qu'il l'a encore idéalisé en quelque sorte par la conception du monde à venir. Mais alors on ne les eût pas distingués si nettement. Il eût suffi, pour donner satisfaction à la tendance suggérée, d'embellir le messianisme lui-même. Ce qu'il y a de vrai dans l'opinion proposée, c'est que, en effet, à une époque donnée, les Juifs ne se sont pas contentés du messianisme traditionnel. Il résolvait la question de l'avenir national ; il ne savait rien de la destinée des âmes après la mort. C'est ce problème qui se posait impérieusement à la pensée juive depuis Ézéchiel et Jérémie, et que la Révé-

(1) *Pugio fidei*, fol. 356.

lation a tranché dans le sens de la foi traditionnelle en la justice de Iahvé. Dès ses premières origines, ce monde à venir fut le monde de la rétribution.

A partir du moment où on en eut une idée nette, il fut impossible de le confondre avec les temps messianiques. On ne pouvait les mêler qu'en sacrifiant le caractère propre de l'un des deux mondes : ou bien le messianisme cesserait d'être terrestre, ou bien le monde à venir ne serait plus qu'un temps de bonheur sur la terre. Le second parti conduisait à un millénarisme éternel, qui était contradictoire dans les termes. On ne pouvait prendre le premier sans renoncer aux prophéties. Ce cas s'est présenté cependant, et c'est dans les paraboles d'Hénoch :

> En ce jour, je ferai habiter mon Élu au milieu d'eux, et je transformerai le ciel, et je le ferai bénédiction et lumière pour l'éternité. Et je transformerai l'aride, et je la ferai bénédiction, et j'y ferai habiter mes élus ; mais ceux qui ont commis le péché et le crime ne la fouleront pas (1).

Ce texte n'a pas échappé à M. Schürer qui lui demande de prouver que le judaïsme ancien confondait le monde à venir avec le temps messianique. Mais une théorie aussi particulière ne doit pas être choisie pour représenter le vrai courant du judaïsme. Si le monde à venir est inauguré par l'Élu, c'est que, dans ce livre, l'Élu n'a plus rien du Messie temporel ; c'est le Messie qui s'est transporté dans l'au-delà, quoique l'on puisse dire que l'au-delà a fait la moitié du chemin en s'abaissant des hauteurs mystérieuses où le judaïsme le laissait dans une obscurité voulue, et qui convenait bien pour rendre l'inexprimable, ce qu'il appelait cependant la vie auprès de Dieu.

(1) *Hén. éth.* XLV, 4-5 (Trad. Martin).

CHAPITRE IV

LA RÉSURRECTION DES MORTS.

Lorsqu'on identifie les temps messianiques et la vie éternelle, on est très logique en plaçant la résurrection des morts à l'arrivée du Messie. C'est aussi ce que fait très expressément M. Schürer : « Les justes ressusciteront pour la vie éternelle dans la splendeur du royaume messianique ». Et encore : Les Sadducéens, en niant la résurrection, « rejetaient l'ensemble de l'espérance messianique, du moins sous la forme que le judaïsme récent lui a donnée (1) ».

Même si l'on distingue la vie éternelle et les temps messianiques, on pourrait supposer que les justes, morts avant le Messie, ressusciteront pour prendre part aux joies de son règne avant l'inauguration de la vie éternelle. Cependant, si la résurrection était placée après ce règne, la distinction des deux époques n'en serait que mieux marquée. Il y a donc place, sur ce point, à des positions différentes, même pour ceux qui distingueraient l'ordre de la délivrance d'Israël de l'ordre de la rétribution. Et c'est bien ce que nous aurons à constater. L'opinion de M. Schürer et des critiques très nombreux qui partagent son avis est donc à tout le moins trop absolue. Il y a plus, et nous croyons que, dans les temps les plus anciens du rabbinisme, la résurrection des morts inaugurait la période finale ou plutôt éternelle, et suivait la période messianique. Cette opinion a d'ailleurs prévalu dans le judaïsme : on peut la nommer à la fois primitive et traditionnelle.

L'examen des psaumes de Salomon ne serait qu'une redite. A propos du monde à venir nous avons clairement constaté que s'ils affirment à la fois la résurrection des justes et le règne du Messie, ils ne supposent pas un instant que ces justes, morts et ressuscités, participeront à ce règne; au contraire ils disent expressément qu'il est réservé à ceux qui vivront alors, à la génération de ce temps, donc en suivant l'ordre naturel des choses.

Ce qui a été dit du sort des âmes à propos des apocalypses nous permet de classer la doctrine que Josèphe attribue aux Pharisiens :

(1) Schürer, *Geschichte...*, II^3, p. 391 s.

c'est en partie celle de la première section du livre d'Hénoch (1) : « Ils pensent que les âmes ont une énergie immortelle ; selon qu'on a pratiqué le bien ou le mal pendant la vie on reçoit sous la terre des châtiments ou des récompenses ; les unes demeurent éternellement enfermées, les autres ont la faculté de vivre de nouveau (2) ». Cela dans les *Antiquités*. Dans la *Guerre juive*, Josèphe a donné à sa pensée un tour plus indécis, qu'on eût pu interpréter dans le sens de la métempsycose, à ignorer les opinions pharisiennes : « toute âme est immortelle, celle des bons seule passe dans un autre corps, celles des méchants subissent un châtiment éternel (3) ».

Peut-être Josèphe préféra-t-il, en exposant les opinions des Pharisiens et des Sadducéens comme s'il s'agissait de sectes philosophiques, laisser leur pensée dans un certain vague auquel les étrangers donneraient plus facilement un sens qui leur parût acceptable. Quoi qu'il en soit, la résurrection des bons est uniquement dans l'ordre de la rétribution, dans un ordre presque abstrait, sans aucune nuance de messianisme. Quant aux méchants, Josèphe paraît les exclure complètement de la résurrection. En quoi il a généralisé à l'excès, ne voulant point exposer à la discussion des Gentils des points trop particuliers. Il est certain qu'il ne pouvait nommer la résurrection des pécheurs une nouvelle vie ; c'eût été contraire à l'opinion générale, telle que nous la connaissons par tous les autres textes. Mais, d'autre part, le passage même du livre d'Hénoch qui n'admet pas la résurrection de tous les pécheurs (4) l'accepte cependant pour une catégorie d'entre eux, peut-être la plus nombreuse dans sa pensée.

Personne dans Israël ne pouvait la nier absolument, à moins de rejeter l'autorité de Daniel (5).

C'est son texte que prenait pour point de départ la discussion entre Hillel et Chammaï sur le sort de ceux qui n'étaient ni bons ni mauvais (6).

L'école de Chammaï dit : Il y a trois classes ; l'une pour la vie éternelle, l'autre pour les opprobres pour une durée éternelle (*Dan.* XII, 2) : ce sont les méchants qui

(1) Voir plus haut, p. 165.

(2) *Ant.* XVIII, I, 3 : ἀθάνατόν τε ἰσχὺν ταῖς ψυχαῖς πίστις αὐτοῖς εἶναι καὶ ὑπὸ χθονὸν δικαιώσεις τε καὶ τιμὰς οἷς ἀρετῆς ἢ κακίας ἐπιτήδευσις ἐν τῷ βίῳ γέγονεν, καὶ ταῖς μὲν εἱργμὸν αἴδιον προτίθεσθαι, ταῖς δὲ ῥαστώνην τοῦ ἀναβιοῦν.

(3) *Bell.* II, VIII, 14 : ψυχήν τε πᾶσαν μὲν ἄφθαρτον, μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα τὴν τῶν ἀγαθῶν μόνην, τὰς δὲ τῶν φαύλων ἀιδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι.

(4) *Hén. éth.* XXII.

(5) *Dan.* XII, 2.

(6) *Tosefta Sanh.* XIII, 3 : בית שמאי אומ' שלש כיתות הן אחת לחיי עולם ואחת להרפות לדיראון עולם אילו רשעים גמורים שקולין שבהן יורדין לגיהנם ומצטפצפין

sont entièrement tels; ceux d'entre eux où la balance est égale descendent dans la géhenne et se maintiennent au-dessus, et en remontant et sont guéris, comme il est dit : *je ferai passer la troisième partie dans le feu et je les purifierai comme on purifie l'argent, et je les éprouverai comme on éprouve l'or : celui-là invoquera mon nom et je serai son Dieu* (*Zach.* XIII, 9): c'est aussi d'eux qu'Anne a dit : *Iahvé donnant la mort et rendant la vie, faisant descendre au Chéol et il en fait monter* (I *Sam.* II, 6). Et l'école de Hillel dit : *Il est riche en miséricorde* (*Ex.* XXXIV, 6), il décide selon sa miséricorde; et c'est d'eux que David a dit : *j'aime, car Iahvé a entendu* (*Ps.* CXVI), et c'est d'eux qu'a été dite toute cette section.

L'allusion à Daniel ne laisse aucun doute sur le sens de cette scène. Il s'agit du jugement suprême et de la distinction des méchants et des bons. Le théâtre est supra-terrestre, avec des âmes suspendues entre le monde d'en haut et la géhenne. Il n'y a là aucune place pour un messianisme temporel. Nous sommes peu surpris que Hillel à ce moment n'ait plus voulu entendre parler d'un purgatoire. Si les mérites égalent les démérites, Dieu tranche dans le sens de la miséricorde.

D'après ce que nous avons constaté pour la vie future, nous nous croyons autorisé à prendre dans le même sens de l'eschatologie définitive les sentences où les maîtres parlent de la résurrection en traitant de la rétribution individuelle particulière. La résurrection était intimement liée avec le jugement général. Dans la série des controverses entre Éliézer ben Hyrkanos et Josué ben Khanania, quand la Michna dit : « ils n'auront pas de part au monde à venir et ne se lèveront pas pour le jugement » (1), c'est la résurrection qui est désignée, et la Tosefta l'indique plus clairement : « ils n'auront pas de part au monde à venir, et ils ne vivront pas pour le monde à venir » (2).

Le dogme de la résurrection était celui qui choquait le plus les Gentils. Chacun le sait par l'épisode de saint Paul à Athènes (3). Les rabbins rencontraient les mêmes répugnances, et les textes mentionnent plus d'une discussion entre eux et des incrédules. Ces incrédules étaient quelquefois des Juifs, car ces Juifs d'Alexandrie qui demandaient à Josué ben Khanania si les ressuscités devaient être aspergés

ועולין הומנה ומתרפאין שנ' והבאתי את השלישית באש וצרפתים כצרף את הכסף ובחנתים כבחון את הזהב הוא יקרא בשמי ואני אהיה לו לאל ועליהן אמרה חנה י"י ממית ומחיה מוריד שאול ויעל ובית הילל אומ' רב חסד כוסה כלפי חסד ועליהן אמ' דוד אהבתי כי ישמע י"י ועליהן נאמרה כל הפרשה.

L'expression כוצפצף ou כוצטפצף est bien ramenée par BACHER, *Tann.* I², p. 16, n. 3, à la racine צוף, « nager ». La même doctrine *b. Roch ha-chana,* 16ᵇ.

(1) *Sanh.* c. X : אין להם חלק לעולם הבא ואין עומדין בדין.

(2) *Tosefta Sanh.* c. XIII *passim* : אין להם חלק לעולם הבא ואינן חיין לעולם הבא.

(3) *Act.* XVII, 32.

d'eau, paraissent assez sceptiques en matière de résurrection (1). Mais le plus souvent ce sont des philosophes, ou même des empereurs. Or cette discussion n'aurait guère de sens si on n'avait eu en vue que la résurrection des justes israélites pour jouir des biens messianiques.

C'est ainsi que R. Gamaliel II, probablement dans son célèbre voyage à Rome en 95, essaya de prouver la résurrection par divers textes qui ne firent aucune impression sur ses interlocuteurs (2). Il les convainquit enfin en citant : « Et vous qui adhérez à Jahvé, votre Dieu, vous êtes tous vivants aujourd'hui » (3). Argument sans appui sur le sens littéral historique, mais admirable par l'assurance sous-entendue que ceux qui vivent en Dieu doivent vivre à jamais en Lui dans l'intégrité de leur nature (4). La fille du patriarche s'exerçait aussi dans le même genre de controverses (5).

Josué ben Khanania expliquait à Hadrien que pour la résurrection Dieu se servirait d'un os de la colonne vertébrale en forme d'amande, qui ne se corrompt ni dans le feu, ni dans l'eau, et qu'on ne peut piler (6).

Dans l'école d'Ismaël, on faisait de la résurrection la contre-partie de la création. Si le vase de verre brisé, vase produit par le souffle de l'homme, peut être raccommodé quand il est brisé, combien plus l'homme, créé par le souffle de Dieu (7)?

Le lien étroit entre l'idée de rétribution et la résurrection a été exprimé par R. Jacob sous une forme obscure et un peu paradoxale. « Toutes les fois qu'un commandement de la Thora mentionne une récompense, il fait allusion à la résurrection des morts » (8). Rien de plus contraire en apparence au sens littéral, par exemple si celui-ci promet une longue vie sur la terre. Mais c'est précisément sur quoi s'appuie R. Jacob. Le Deutéronome prescrit, quand on déniche des oiseaux, de laisser aller la mère : « afin que tu sois heureux et que tu prolonges tes jours » (9). Or il peut arriver que celui qui a accompli le précepte tombe d'une branche et se rompe le cou. Que devient sa

(1) Bacher, *Tann.* I², p. 180.
(2) *Dt.* xxxi, 16; *Is.* xxvi, 19; *Cant.* vii, 10.
(3) *Dt.* iv, 4.
(4) Cf. *Marc*, xii, 27.
(5) *b. Sanh.* 90ᵇ.
(6) Bacher, *Tann.* I², p. 166.
(7) Bacher, *Tann.* II, p. 343 s. La même comparaison est attribuée à Josué b. Khalaphta pour consoler un père, en lui promettant qu'il reverrait son fils dans le monde à venir (Bacher, *Tann.* II, p. 189).
(8) *Tosefta Khoullin*, éd. Zuckerm., p. 512 : ר' יעקב אומר אין לך מיצוה בתורה שאין מתן שכרה בצדה ותחיית המתים כתובה בה.
(9) *Dt.* xxii, 7.

récompense? Il ne peut être heureux que dans la résurrection des morts et le monde à venir. Elle était donc exigée par la justice de Dieu, suppléant aux imperfections de la justice en ce monde.

Naturellement on faisait un raisonnement inverse au sujet des pécheurs. Simon ben Éléazar prouvait aux Samaritains la résurrection par un texte des Nombres (1) où il est dit d'une personne menacée d'extermination pour un crime : « que ses péchés soient sur elle »; ce qui ne peut s'entendre que si elle rend compte au jour du jugement.

Cette manière d'envisager la résurrection comme un événement cosmique, qui embrasse tous les particuliers, se rattachant au souverain pouvoir de Dieu sur le monde et non à sa Providence spéciale sur Israël, est le grand courant de la tradition hébraïque, représenté par la prière *Chemoné-esrê* qui a ensuite contribué à le maintenir. Le pouvoir de Dieu sur les morts pour les rendre à la vie figure dès le second article, comme un attribut divin, tandis que le messianisme davidique ne paraît qu'au quatorzième (2).

Il est certain cependant que, à partir d'une certaine époque, quelques rabbins ont exprimé l'espérance de ressusciter au moment de l'avènement du Messie. Je n'en vois pas de trace avant R. Méïr, disciple de Rabbi Aqiba.

Une tradition de basse époque raconte un entretien qu'il aurait eu avec un chef romain. L'*hégémôn* comparait Israël à un esclave chassé par son maître. R. Méïr répliquait que c'était un fils, châtié par son père; aussi Dieu est-il tout disposé à pardonner aux Israélites repentants et à les ramener à Sion. La dernière instance de l'hégémôn, c'est que Dieu rappellera bien les vivants, mais non les morts. A quoi R. Méïr réplique par le texte d'Isaïe sur la résurrection des cadavres (3). Mais l'ouvrage où cette tradition est rapportée est de très basse époque, et Bacher n'ose affirmer l'authenticité de la petite histoire (4).

Les autres maximes de R. Méïr sur la résurrection s'entendraient mieux du jugement général. Il disait que ni Absalom, ni aucun des rois d'Israël ne ressusciterait au jour du jugement (5).

(1) *Num.* xv, 31; cf. Bacher, *Tann.* II, p. 423.

(2) Voir aux appendices, texte IV.

(3) Jellinek, *Bet ha-Midrasch,* I, p. 22 : אמר לו הגבוהן שכוא על חיים הוא חוזר ועל המתים אינו חוזר אמור לו ר' מאיר כבר כתוב נבילתי יקומון הדומין לגבילה. (*Is.* xxvi, 19)

(4) *Tann.* II, p. 35 : Vielleicht geht auf echte Tradition das in einem jüngeren Midraschwerke erhaltene Gespräch...

(5) *b. Sanh.* 103ᵇ : לא חיין ולא נודונין.

Il avait d'ailleurs toute une théorie sur les sept cieux (1). Dans le plus élevé, qu'il nommait *'Arabôth,* il plaçait « la justice et le droit, et la bienfaisance, les trésors de la vie et de la paix et les trésors de la bénédiction et les âmes des justes et les esprits et les âmes qui devaient être créés, et la rosée dont Dieu devait se servir pour ressusciter les morts » (2). Chaque point est prouvé par un texte de l'Écriture. Si les âmes des justes sont là, c'est parce qu'il a été dit à David : « L'âme de mon seigneur sera liée dans le faisceau des vivants auprès de Iahvé, ton Dieu » (3). Leur présence, si près de la divinité, ressemble à la situation des justes dans l'apocalypse d'Esdras, au septième degré qui précède la résurrection. Toute la situation a un aspect cosmologique, sans allusion au temps du Messie. R. Méïr, lorsqu'il parle de ce temps, — et avec quel luxe d'imagination! — n'y fait aucune place à la résurrection (4).

Vers la fin du IIe siècle, quelques-uns ont dit clairement que les morts devaient ressusciter pour le temps du Messie. C'est du moins ce que l'amora Simon ben Lakich attribuait à Bar Kappara et à Simi ou Simaï, tannaïte d'époque inconnue, mais qui ne peut être très ancien, et qui est même regardé par quelques-uns comme amora. Voici le texte du Talmud de Jérusalem (5) :

Je marcherai devant Dieu dans les pays de la vie (*Ps.* CXVI, 9)... Non, dit R. Simon ben Lakisch, au nom de Bar Kappara : on entend par là un pays dont les morts ressusciteront les premiers à l'arrivée du Messie; et, ce qui le prouve, c'est qu'il est dit (*Isaïe*, XLII, 5) : *Il donne l'âme au peuple à cause d'elle* (de cette terre). Est-ce à dire que nos rabbins enterrés hors de la Palestine ne jouiront pas du bénéfice de la résurrection? L'Éternel, dit R. Simi, creusera la terre sous leur corps, de façon qu'ils viennent rouler comme des outres jusqu'en Terre sainte; et parvenus là, leur âme retournera dans leur corps et les vivifiera.

Un autre contemporain de Rabbi, Pinkhas ben Iaïr, exprimait par une gradation ascendante comment, de vertu en vertu, on arrivait à la résurrection des morts. Dans la Michna, ce texte se termine par l'affirmation que « la résurrection des morts se produit par l'entremise

(1) Dans *b. Khagîgâ,* que nous allons citer, la théorie est attribuée à ר'ל, ce que Bacher estime une erreur pour ר'ב; R. Méïr est l'auteur d'après *Ab. di R. Nathan,* c. 37 (55b); cf. BACHER, *Tann.* II, p. 65 s. et notes.

(2) *b. Khagigâ,* 12b : ערבות שבו צדק ומשפט וצדקה גנזי חיים וגנזי שלום וגנזי ברכה ונשמותן של צדיקים ורוחות ונשמות שעתיד להבראות וטל שעתיד הקב"ה להחיות בו מתים.

(3) I *Sam.* XXV, 29.

(4) On peut noter encore que R. Méïr prouvait la résurrection par des passages comme *Ex.* XV, 1 et *Jos.* VIII, 30, où il est dit : « Moïse chantera » וישיר; « Josué construira », יבנה.

(5) *j. Kilaïm,* trad. Schwab, vol. II, p. 319.

du prophète Élie, [qu'il soit] mentionné en bonne part » (1). Cette intervention d'Élie est caractéristique pour l'époque messianique.

Et il en est de même de l'importance qu'on attachait à être enseveli en Terre sainte. Rabbi Méïr qui mourut près d'Antioche demanda que du moins on l'enterrât sur le bord de la mer, ce qui était comme un contact avec la Palestine. Il voulut qu'on lui mît une corde aux pieds, afin d'y être tiré plus facilement au jour de la résurrection (2). On trouva ce mode de locomotion ingénieux, et il devint d'un usage général parmi les personnes pieuses.

Ce qui prouve d'ailleurs dans quel sens réaliste était entendue cette résurrection, ce sont les discussions sur l'état des ressuscités. On se demandait si les morts ressusciteraient tout habillés. Depuis l'installation des gymnases à Jérusalem, les Juifs avaient horreur du nu; outre ce qu'il peut avoir de choquant pour la décence, il était toujours lié dans leur pensée aux cultes polythéistes (3).

La reine Cléopâtre (4) demandait à Rabbi Méïr : Nous savons que les morts vivront, car il est écrit : *et ils germeront de la ville comme l'herbe des champs* (*Ps.* LXXII, 16); mais quand ils ressusciteront, ressusciteront-ils nus ou dans leurs vêtements? Il lui dit : A plus forte raison que le grain d'orge; et si le grain d'orge qui est enseveli nu sort si bien habillé, combien plus les justes qui ont été ensevelis dans leurs habits!

La réponse était en quelque sorte suggérée par la demande; on ne saurait avoir plus d'à propos, et la comparaison du grain de blé pourrait s'entendre dans le sens d'une transformation, même spirituelle, comme dans saint Paul (5). Ici encore R. Méïr semble occuper une position intermédiaire. Plus tard on ne recula pas devant un réalisme plus grossier.

On a enseigné (6) au nom de R. Nathan : Le vêtement que l'homme emporte dans la tombe le couvrira au moment de la résurrection; et ce qui le prouve, c'est qu'il est

(1) Michna *Sota*, IX, 15 : ותחיית המתים בא על ידי אליהו הנביא זכור לטוב אמן. La même énumération *j. Chabbah*, Schwab, t. IV, p. 16, où la fin est ainsi traduite : « Celle-ci (la résurrection) mène à concevoir l'arrivée d'Élie dont le souvenir est rappelé en bien »; cf. *j. Cheqalim*, III, 4.

(2) *j. Kilaïm*, trad. Schwab, II, p. 320.

(3) *b. Sanh.* 90ᵇ : שאלה קליאופטרא בולכתא את ר' מ[אור] אמרה ידענא דהיו שכבי דכתיב ויציצו כעשב הארץ אלא כשהן עומדין עומדין עכודין ערומין או במלבושיהן עומדין אמר לה ק[ל] ו[חומר] מחיטה ומה חיטה שנקברה ערומה יוצאה בכמה לבושין צדיקים שנקברים בלבושיהן על אחת כמה וכמה.

(4) Ou plutôt le patriarche des Samaritains, פטריקא דכותאי, comme le propose Bacher (*Tann.* II, p. 68, note 2), ce qui fait disparaître l'anachronisme; d'autant qu'il serait étonnant que Cléopâtre concédât la résurrection, même ironiquement.

(5) I *Cor.* XV, 37.

(6) *j. Kilaïm*, trad. Schwab, t. II, p. 315 s.

écrit (*Job*, XXXVIII, 14) : *la terre change comme l'argile peut changer d'empreinte, et ils se présentent comme un vêtement* (c'est-à-dire vêtus, selon le sens adopté ici). Antonin demanda à Rabbi : Que signifie ce verset? Cela veut dire, répondit Rabbi : celui qui change la face des choses et ressuscite les morts reconstitue aussi leurs vêtements (1). R. Juda recommanda de le couvrir après sa mort par une étoffe verte, qui ne soit ni blanche ni noire; car, dit-il, si je me trouve placé parmi les justes, je ne rougirai pas, n'ayant pas d'étoffe noire; et si je me trouve parmi les impies, je ne serai pas non plus remarqué, n'étant pas couvert de blanc. R. Yoschia prescrivit qu'on le revêtît de blanc éclatant. Quoi! lui dit-on, te crois-tu au-dessus de Rabbi? Non, répondit-il; mais je n'ai pas à rougir de mes actions (sans me régler d'après ce qu'il fait). De même R. Jérémie recommanda de le vêtir d'étoffes éclatantes de blanc, de ses habits les plus riches, de mettre des sandales à ses pieds, son bâton à la main, de le coucher de côté, non sur le dos, afin qu'au jour de l'arrivée du Messie il soit tout prêt à le suivre.

R. Jérémie, qui vivait au IV^e^ siècle, est donc bien postérieur au temps des tannaïtes. C'eût été dommage cependant d'arrêter la citation avant de l'avoir entendu. Il est logique. Si l'on doit revenir pour assister au temps du Messie, il est indiqué de mettre ses plus beaux habits et de ne pas oublier sa canne, ni même son chapeau.

Il y a quelque chose de touchant dans cette foi inébranlable, mais combien cette façon d'entendre la résurrection diffère de celle de saint Paul! On ne comprend pas qu'un homme comme R. Iehouda le Saint soit tombé dans cette niaiserie de se faire habiller de vert dans son tombeau, lui qui enseignait que les ressuscités seraient semblables aux étoiles.

Peut-être le seul moyen d'éviter une contradiction flagrante est-il de lui attribuer l'opinion de l'apocalypse de Baruch. Les morts devaient tous ressusciter tels qu'ils étaient, afin de se reconnaître les uns les autres. C'est seulement après, que les bons étaient transformés dans la lumière. De sorte que ceux qui attendaient une résurrection si matérielle ne la plaçaient pas pour cela nécessairement avant le temps du Messie.

Peut-être était-ce en vue de cette confrontation des bons et des méchants que R. Méïr tenait à ce que la résurrection fût publique. Il le prouvait à un Samaritain par la comparaison de l'enfant, conçu dans le secret, et produit publiquement à la lumière; combien plus Dieu rendra-t-il au grand jour ceux qu'on a ainsi confiés à la terre (2)!

Il est probable que chacun ressuscitait à l'âge qu'il avait. On peut

(1) L'opinion de Rabbi était donc que Dieu *ressusciterait* aussi les vêtements; on lit peu auparavant : « car, disait Rabbi, lorsque l'homme ressuscitera, il n'aura plus les vêtements qu'il avait en étant enterré; tandis que, selon d'autres rabbins, il garde au moment de la résurrection les effets qu'il avait sur lui dans sa sépulture ».

(2) BACHER, *Tann.* II, p. 67 s.

du moins le déduire d'une discussion entre R. Khyia et R. Simon ben Rabbi sur l'âge auquel les enfants étaient susceptibles de la vie éternelle (1). Le premier disait : aussitôt que l'enfant est né (2) ; le second : aussitôt qu'il peut parler (3). On est très surpris qu'il ne soit pas ici question de la circoncision.

Nous avons donc constaté de graves divergences relativement au temps de la résurrection et quant à sa relation avec l'époque messianique. M. Klausner la regarde comme tellement liée au monde de l'au-delà qu'il ne veut même pas en traiter dans son étude sur le messianisme au temps des tannaïtes (4). Au contraire, M. Rabinsohn n'a pas craint d'écrire : « Mais il ne s'agit pas, comme dans le Mazdéisme, les apocalypses et le Nouveau Testament, d'une résurrection comportant la naissance d'une humanité nouvelle, tout à fait différente et perfectionnée, exempte de besoins et de défaillance. Il est seulement question d'une réparation pure et simple de l'œuvre de la mort, afin de pouvoir permettre aux générations défuntes de jouir elles aussi de l'heureux avenir d'Israël » (5).

Ces deux opinions sont trop absolues en sens contraire. Il est vraisemblable qu'à la fin du premier siècle et au début du second il n'y avait aucune divergence doctrinale grave entre les auteurs des apocalypses d'Esdras ou de Baruch, si pénétrés des idées du judaïsme pharisien, et les autres maîtres en Israël. On suivait la ligne des psaumes de Salomon. Le changement se fit plus tard. Les Pharisiens se mêlèrent peu à la révolte de l'an 70, et le gros du parti fut mécontent de l'attitude des chefs de l'insurrection. Sous Hadrien, plusieurs rabbins, R. Aqiba en tête, se soulevèrent avec Bar-Kokébas; parmi ceux mêmes qui demeurèrent paisibles, plusieurs furent martyrs de leur attachement à la Loi et aux Écritures.

Peut-être est-ce à partir de ce moment qu'il parut plus conforme à la justice de Dieu de ressusciter ces martyrs et les autres justes avant les temps messianiques. Quelques-uns prirent ce parti, et cela devint une doctrine assez assurée du judaïsme.

Toutefois ce n'était pas une raison pour confondre les temps messianiques et la vie éternelle, — les deux concepts étaient désormais trop distincts, — ni même pour abandonner le lien entre la résurrec-

(1) Bacher, *Tann.* II, p. 528.
(2) D'après *ps.* xxii, 31.
(3) D'après *ps.* xxii, 32.
(4) *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten.*
(5) *Le Messianisme dans le Talmud et les Midraschim*, p. 92 (Paris, 1907).

tion et le monde de l'au-delà, qui exigeait pour la résurrection un certain degré spirituel. On en vint donc à distinguer, dans cette école, la condition des ressuscités sous le Messie et dans la vie future. Dans le premier cas, ils mangeaient, buvaient, et usaient du mariage, comme les morts ressuscités par Élie ou Élisée ; dans le second cas, la présence de Dieu leur tenait lieu de nourriture et du reste (1).

Mais d'autres docteurs, et c'était peut-être le grand courant orthodoxe, continuaient de placer la résurrection des morts après les temps messianiques.

D'après les textes examinés, ce devait être l'opinion dominante, et peut-être la seule, au temps de Jésus.

La résurrection, comme le monde à venir, était dominée par la grande idée du jugement et du compte à rendre.

Un tannaïte de la fin du second siècle, Éléazar ben Haqappar, a bien résumé une longue série de spéculations sur ce thème quand il a dit :

Ceux qui naissent vont à la mort, ceux qui meurent vont à la vie et reviennent à la vie pour être jugés ; pour savoir et faire savoir et être connus. Car c'est lui qui nous a moulés, lui le Créateur, l'Omniscient, juge, témoin et plaignant, qui doit juger. Dans son jugement il n'y a ni erreur, ni oubli, ni acception de personne, et il ne reçoit pas de présents, car tout est à lui. Et sache que tout conduit à rendre compte. Et que ton penchant ne te fasse pas accroire qu'il y a au Chéol un lieu de refuge, car tu as été formé malgré toi, tu es né malgré toi, tu as vécu malgré toi, tu mourras malgré toi, et c'est malgré toi que tu rendras un compte en justice devant le roi des rois des rois, le saint béni (2).

(1) Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, VI, p. 148 ss., dix questions sur la résurrection des morts, regardées par l'éditeur comme des traductions de Saadya.

(2) *Aboth*, IV, 22.

CHAPITRE V

LES TEMPS MESSIANIQUES.

I. — PRÉAMBULES DES TEMPS MESSIANIQUES.

Le Messie était attendu comme un sauveur; c'était donc une loi de sa destinée de paraître dans des temps calamiteux : sa gloire serait plus grande à les changer, et c'est précisément quand l'oppression se faisait plus lourde qu'on appelait plus hâtivement le Libérateur. Cette situation d'angoisse antécédente à la joie était comparée, d'après une formule déjà familière aux prophètes (1), aux douleurs de la femme au moment d'enfanter. C'est le sens de l'expression presque technique « douleur du Messie », qu'il faut entendre non comme des douleurs personnelles au Messie, mais comme celle du temps qui doit lui donner le jour (2). Aussi supposait-on que l'épreuve durerait neuf mois, le temps d'une grossesse. Elle devait être si terrible que plusieurs préféraient renoncer à voir ce Messie, plutôt que de s'y exposer.

Un texte du Talmud peint bien les perplexités des amoras de Babylone.

Rab dit : Le fils de David ne viendra pas avant que l'empire se soit étendu sur Israël pendant neuf mois, car il est dit (*Mich.* v, 2) : *c'est pourquoi il les livrera jusqu'à ce que celle qui doit enfanter, enfante, et le reste de ses frères se joindront aux fils d'Israël.* ʿOulla dit : Qu'il vienne, et que je ne le voie pas; [Rabba] dit aussi : Qu'il vienne et que je ne le voie pas. R. Joseph dit : Qu'il vienne, et que je sois digne de m'asseoir à l'ombre des crottins de son âne. Abaï lui dit (en parlant de Rabba) : Pourquoi opine-

(1) *Is.* LXVI, 7; *Os.* XIII, 13.

(2) Exprimées ordinairement חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ, mais M. Dalman a montré depuis longtemps que cette expression est moderne, apparaissant pour la première fois dans QALIR, *Thariq Chanith*. Les seuls endroits anciens connus *b. Sanh.* 98ᵇ, *Chabbat* 118ᵃ, *Pesakhim* 118ᵃ, *Mekilta* 58ᵇ, Midrach sur *Prov.* II, 1, *Ialqouṭ Chimeôni* II, 132ᵃ, ont חבלו של משיח, c'est-à-dire le singulier, répondant moins exactement au grec ὠδῖνες. Dans *b. Kethubot* 111ᵃ, on lit חבלו משיח, mais le vrai texte (l'ensemble est araméen) doit être חבלה דמשיח, ce qui revient exactement à l'expression hébraïque ancienne. On trouve aussi le sing. I *Th.* v, 3. La remarque de M. Dalman (*Der leidende...*, p. 42 et notes), qui est à retenir pour l'exactitude philologique, est d'ailleurs sans grande importance pour le sens.

t-il [ainsi]? Peut-être à cause de la douleur messianique. Et on rapporte par tradition que les disciples de R. Éliézer lui demandèrent : Que pourra-t-on faire pour échapper à la douleur messianique? il leur dit : S'attacher à la Loi et aux œuvres de miséricorde (1).

On a remarqué que ce texte se termine par une baraïtha attribuée à R. Éliézer ben Hyrkanos, antérieur à Hadrien.

Il indiquait à chaque individu le moyen d'échapper à la grande angoisse : « Si l'on voulait observer le sabbat, on se préservait du jour de Gog et Magog, de la douleur messianique et du jour du grand jugement » (2), mais ces calamités, en elles-mêmes, étaient inéluctables (3).

La description des fléaux variait au goût de chacun; il y avait cependant des traits généraux traditionnels : la disette, suivie de la famine, la dévastation du pays et la licence extrême des mœurs. La soumission des Juifs à une puissance étrangère est comme un postulat nécessaire, mais n'est pas toujours spécialement indiquée; on veut marquer surtout une sorte de renversement des lois de la nature et de la société. C'est le caractère du tableau présenté par la Michna (4).

Avant la venue du Messie, l'audace criminelle augmentera, la cherté sera à son comble, la vigne donnera son fruit. et cependant le vin sera cher, et le règne sera gagné à l'hérésie judéo-chrétienne; et il n'y aura pas de correction; l'école servira à

(1) *b. Sanh.* 98^{b} : אמר רב אין בן דוד בא עד שתתפשט המלכות על ישראל תשעה חדשים שנאמר לכן יתנם עד עת יולדה ילדה ויתר אחיו ישובון על בני ישראל אמר עזלא ויתי ולא איחמוניה וכן אמר [רבה] ויתי ולא איחמוניה רב יוסף אמר ויתי ואזכי דאיתיב בטולא דכוכיתא דחמריה א״ל אביי [לרבה] מ״ט אילימא משום חבלו של משיח והתניא שאלו תלמידיו את ר״א מה יעשה אדם וינצל מחבלו של משיח אמר להם יעסוק בתורה וגמילות חסדים.

L'abréviation מ״ט = מה טעם.

(2) *Mekilta* sur *Ex.* xvi, 25; éd. Weiss, p. 59^{a} : רבי אלעזר אומר אם תזכו לשמור את השבת תנצלו משלשה פורעניות מיום של גוג ומגוג ומחבלו של משיח ומיום דין הגדול.

(3) Le Targum sur *Is.* lxvi, 7, semble dire le contraire de la douleur antécédente au Messie; il a été obligé de suivre son texte, et il est probable qu'il faut entendre que la douleur sera très courte, si courte qu'elle ne comptera pas : « Avant que ne lui vienne l'angoisse, elle sera sauvée; avant que le tremblement des douleurs de la femme ne l'atteigne, son roi sera manifesté ».

(4) *Sota*, ix, 15 : בעקבות משיחא חוצפא יסגא ויוקר ואמיר הגפן תתן פריה והיין ביוקר והמלכות תהפך למינות ואין תוכחה בית ועד יהיה להזנות והגלויל יחרב והגבלן ישום ואנשי הגבול יסובבו מעיר לעיר ולא יחוננו וחכמת סופרים תסרח ויראי חטא ימאסו והאמת תהא נעדרת נערים פני זקנים ולבינו זקנים ועמדו מפני קטנים בן מנוול אב בת קמה באביה כלה בחמותה אויבי איש אנשי ביתו פני הדור כפני הכלב הבן אינו מתבייש מאביו ועל מי יש לנו להשען על אבינו שבשמים.

Au début, litt. sur « les talons du Messie », pour désigner le temps qui le précède im-

la prostitution, la Galilée sera couverte de ruines et 'le Djôlân' dévasté; les gens de la frontière s'en iront de ville en ville sans qu'on en ait compassion, la sagesse des scribes sera en mauvaise odeur, ceux qui craignent de pécher seront méprisés et la vérité malmenée. Les jeunes gens feront pâlir les vieillards, les vieillards se tiendront debout devant des enfants; un fils fera affront à son père, une fille se dressera contre sa mère, une bru contre sa belle-mère; un homme aura pour ennemis les gens de sa maison; la face de cette génération sera la face d'un chien, le fils ne rougira plus devant son père. Et sur qui nous appuyer? sur notre père qui est dans le ciel.

On voit percer ici l'effroi qu'inspiraient aux Juifs les progrès du christianisme, même au sein de la nation (1). Sans être aussi précis, d'autres rangeaient parmi les grandes douleurs l'oubli de la Thora. Une baraïtha anonyme, attribuée par quelques-uns à Simon b. Iokhaï (2), avait ce caractère particulier que l'anxiété n'était pas à son comble à l'avènement du Messie; elle progressait jusqu'à un maximum pour diminuer ensuite graduellement.

Dans la semaine [d'années] où le fils de David doit venir, la première année s'accomplira ce qui est dit (*Amos*, IV, 7) : *je ferai pleuvoir sur une ville, et je ne ferai pas pleuvoir sur une autre*. La deuxième année les flèches de la famine seront tirées; la troisième, une grande famine, les hommes, les femmes, les enfants succombent, les gens pieux et les hommes d'œuvres [sont en moins grand nombre], et la Loi est oubliée de ceux qui l'apprennent. Dans la quatrième, abondance sans abondance; dans la cinquième, grande abondance, on mange, on boit, on se réjouit, et la Loi revient à ceux qui l'apprennent. Dans la sixième, des bruits [se répandent]; dans la septième, des guerres; à la fin de la septième, vient le fils de David (3).

Il est très important de noter avec M. Klausner que cet obscurcissement de la Loi fait partie des douleurs messianiques; elle reprend son éclat avant l'avènement du Messie. Les Juifs, demeurés Juifs, ne pouvaient admettre que la Loi fût abrogée (4).

Dans la pensée d'un grand nombre de maîtres, les douleurs messia-

médiatement. וְהַגְּבָלָן ne peut guère signifier la Gébalène, ou pays au nord d'Édom, dont les Juifs ne se souciaient guère; nous avons traduit comme s'il y avait הגולן. Cet ensemble est détaillé en trois baraïthôth, attribuées à R. Néhémie (*Sanh.* 97ᵃ), à R. Iehoudah (ib.) à R. Nehoraï (ib.); cf KLAUSNER, *l. l.*, p. 50 s.

(1) L'ensemble est donc postérieur à Hadrien; cependant le noyau peut remonter à Gamaliel II (BACHER, *Tannaiten*, I², p. 92).

(2) Par *Dérek éreṣ zuta*, c. 10.

(3) *b. Sanh.* 97ᵃ : שבוע שבן דוד בא בו שנה ראשונה מתקיים מקרא זה והמטרתי על עיר אחת ועל עיר אחת לא אמטיר שניה חיצי רעב משתלחים שלישית רעב גדול ומתים אנשים ונשים ומתי חסידים ואנשי מעשה ותורה משתכחת מלומדיה ברביעית שובע ואינו שובע בחמישית שובע גדול ואוכלין ושותין ושבחין ותורה חוזרת ללומדיה בששית קולות בשביעית מלחמות במוצאי שביעית בן דוד בא.

(4) Cependant il s'agit bien d'une amélioration dans *Sifré* Dt., § 160 (éd. Friedm. 105ᵇ); cf. les textes cités par de Voisin dans le *Pugio fidei*, fol. 122 s.

niques n'étaient sûrement pas destinées seulement à un effet de contraste. Les souffrances de la nation, depuis l'histoire des Juges surtout, étaient dans le dessein de Dieu des épreuves pour amener Israël à résipiscence. Il ne criait vers Dieu pour avoir un Sauveur que lorsqu'il était opprimé. Ces cris avaient été maintes fois entendus de Dieu. On devait espérer que le salut messianique, le plus éclatant de tous, suivrait à une épreuve plus dure, accompagnée de pénitence. D'où l'extrême importance de la pénitence pour amener le Messie. Ce principe admis, d'autres pouvaient penser que la fidélité à la Loi ou les œuvres de miséricorde n'auraient pas moins de poids dans la balance divine qui réglait les destinées. Et en effet, nous rencontrons chez les tannaïtes l'expression de ces diverses opinions, appuyées sur des textes scripturaires.

R. Iokhanan rapportait au nom de R. Siméon b. Iokhaï : Si seulement les Israélites observaient deux sabbats dans les règles, ils seraient aussitôt sauvés, car il est dit (*Is.* LVI, 4) : *Voici ce que Dieu dit aux eunuques qui observent mes sabbats;* et il est écrit ensuite (*Is.* LVI, 7) : *je les amènerai à ma montagne sainte,* etc. (1).

Le sabbat était donc si difficile à observer dans toute sa rigueur, que l'observation parfaite de deux sabbats était regardée ici comme un idéal impossible à réaliser; l'apophtegme de R. Simon b. Iokhaï était plutôt un paradoxe qu'une idée courante.

La bienfaisance ou l'aumône, plus facile, ne pouvait prétendre qu'à rapprocher le temps du salut, d'après R. Iehouda b. Ilaï (2) : « Grande est la valeur de l'aumône, qui rapproche la rédemption, car il est dit (*Is.* LVI, 1) : *Voici ce que dit Dieu : gardez le droit et pratiquez la justice, car mon salut est proche, et ma justice va se révéler* » (3).

Mais le point principal était évidemment la pénitence. C'était elle qui avait toujours touché Iahvé et l'avait décidé à intervenir.

Aussi R. Éliézer b. Hyrkanos allait-il jusqu'à affirmer que c'était une condition absolument indispensable. Sans la pénitence, pas de salut.

La tradition avait conservé le souvenir d'une discussion très serrée entre ce maître et Josué ben Khanania, plus soucieux de réserver la liberté de Dieu et sa fidélité à tenir ses promesses au temps marqué,

(1) *b. Chabbath,* 118^{b} : א״ר יוחנן בישום רבי שמעון בן יוחי אלמלי בישמורין ישראל שתי שבתות כהלכתן מיד נגאלים שנא״ כה אמר ה׳ לסריסים אשר ישמרו את שבתותי וכתיב בתריה והביאותים אל הר קדשי וגו׳.

(2) D'après Bacher, *Tann...* II, p. 218; d'après Klausner, R. Iosé.

(3) *b. Baba bathra,* 10^{a} : ר״י אומר גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה שנא׳ כה אמר ה׳ שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבא וצדקתי להגלות. Le mot צדקה n'a pas le même sens chez le prophète et dans le Talmud.

quelles que fussent les dispositions d'Israël. Chacun apportait des textes à l'appui de son opinion.

Voici comment le Talmud de Babylone exposait cette argumentation (1) :

R. Éliézer disait : Si Israël fait pénitence, il sera racheté, mais sans cela il ne sera pas racheté. Rabi Josué [b. Khanania] lui dit : Si donc ils ne font pas pénitence, ils ne seront pas rachetés? R. Éliézer lui dit (2) : Dieu leur imposera un roi dont les décrets seront durs comme ceux d'Aman, de sorte qu'Israël fera pénitence, et reviendra au bien.

D'après un autre tanna, R. Éliézer dit : Si Israël fait pénitence, ils seront rachetés, car il est dit (*Jér.* III, 22) : *faites pénitence, fils infidèles, et je guérirai vos infidélités.* R. Josué lui dit : N'est-il pas dit aussi (*Is.* LII, 3) : *vous avez été vendus pour rien, et vous serez rachetés sans argent? Vous avez été vendus pour rien* s'entend du culte des astres; *vous serez rachetés sans argent* [veut dire] sans pénitence et sans bonnes œuvres. R. Éliézer répondit à R. Josué : Et n'est-il pas encore écrit (*Mal.* III, 7) : *Revenez à moi, et je reviendrai à vous?* R. Josué lui répliqua : Et n'est-il pas aussi écrit (*Jér.* III, 14) : *je suis votre maître, et je vous prendrai l'un d'une ville, et deux d'un clan, et je vous ramènerai à Sion?* R. Éliézer lui dit : Et n'est-il pas dit aussi (*Is.* XXX, 15) : *vous serez sauvés si vous vous convertissez et demeurez tranquilles?* R. Josué dit à R. Éliézer : Et n'est-il pas dit aussi (*Is.* XLIX, 7) : *Ainsi parle Dieu, le rédempteur et le saint d'Israël, au méprisé, à l'horreur des nations, à l'esclave des souverains : Des rois verront et des princes se lèveront et adoreront* (3)? R. Éliézer lui dit : N'est-il pas dit aussi (*Jér.* IV, 1) : *si tu te convertis, Israel, parole de Dieu, tu te convertis à moi?* R. Josué lui dit : N'est-il pas dit aussi (*Dan.* XII, 7) : *et j'entendis l'homme vêtu de lin qui était au-dessus des eaux du fleuve et il leva sa main droite et sa main gauche vers le ciel, et il jura par celui qui vit éternellement que ce serait dans un temps, des temps, et une moitié [de temps], et que, quand la force du peuple saint serait entièrement brisée, toutes ces choses s'accompliront,* etc.? Et R. Éliézer garda le silence.

R. Éliézer s'avouait donc vaincu. Les textes qu'il avait cités étaient des appels à la pénitence; ils n'excluaient pas l'intervention de Dieu à son heure. Dans le Talmud de Jérusalem, R. Josué découvre mieux sa pensée : Dieu aura pitié des Israélites et les délivrera, « cet acte de délivrance étant un de ses attributs, comme l'est la chute de la pluie ». Dieu donne la pluie aux pécheurs et aux justes, sa bonté ne dépend pas des actes de l'homme. Telle est la raison profonde que R. Josué avait su tirer des textes de l'Écriture.

(1) *b. Sanh.* 97ᵇ et 98ᵃ (dans le Talmud de Jérusalem, *Ta'anith,* trad. Schwab, t. VI, p. 142 s.). Le texte hébreu de *Sanh.* est trop long pour être reproduit ici.

(2) D'après le Talmud de Jér.; celui de Babylone porte אלא, « mais », et attribue ce qui suit à Josué. La leçon אלא, moins bonne, a pu naître d'une fausse lecture de l'abréviation א״ל ר׳א (*Lévi, Bacher, Klausner*).

(3) R. Josué suppose que si Israël est abaissé, c'est donc qu'il était pécheur : sans transition, les rois se prosternent, étonnés de sa gloire.

Cependant on ne saurait affirmer qu'elle avait prévalu dans le judaïsme. Peu après l'endroit qui semblait donner raison à R. Josué, le Talmud de Jérusalem reprend les thèmes que nous connaissons déjà (1) :

Quand sera-ce? — Quand vous voudrez, Dieu voudra aussi; à vous de l'invoquer. — Quel obstacle y a-t-il à notre salut? — Il ne manque que le repentir, répondit-il (2)... R. Aḥa dit au nom de R. Tanḥoum b. Hiya : Si Israël se repentait un seul jour, aussitôt le Messie viendrait, selon ces mots (*Ps.* XCV, 7) : *En ce jour, si vous écoutiez sa voix.* R. Lévi dit : Si Israël observait un seul sabbat en règle, aussitôt le Messie viendrait, etc.

Mais Israël n'était jamais sûr de ses propres dispositions, et demeurait dans l'incertitude.

Ainsi donc le seul signe incontesté de la venue du Messie, c'était une extrême misère des temps. Il était loisible à chacun d'insister sur tel ou tel point particulier : la prédominance des traîtres, la diminution des écoliers, la pauvreté, le désespoir lui-même, lorsque Israël se serait vu sans chef et sans sauveur (3). On avait connu tous ces maux, mais on pouvait craindre pire, et rien ne venait. Aussi quelques-uns demandaient des signes positifs, des symptômes avant-coureurs plus précis. La prudence des rabbins ne se prêtait guère à ces impatiences. Tout le monde convenait qu'il fallait que Rome fût vaincue, mais quelques-uns la jugeaient avec raison très solide. José ben Qisma était de ce nombre. Il avait conseillé à son ami Khanina ben Teradion d'obéir aux édits et de fermer son école; il vivait en bonne intelligence avec les autorités de l'Empire, estimant que c'était folie aux Juifs de l'attaquer de front. La tradition a conservé le souvenir d'un de ses entretiens avec ses disciples sur le moment de la venue du Messie (4) :

Les disciples de Rabbi José ben Qisma lui dirent : Quand viendra le fils de David? — Il leur dit : Je crains que vous ne me demandiez un prodige. — Ils lui dirent : Nous ne te demandons pas de prodige. — Il leur dit : Quand cette porte sera tombée et aura été rebâtie, et sera tombée [encore] et aura été rebâtie, [et sera tombée et aura été rebâtie], et sera tombée et qu'on ne pourra plus la rebâtir, le fils de David viendra. — Ils lui dirent : Notre maître, donne-nous un signe (prodige). — Il leur dit : Et pourtant vous disiez que vous ne me demandiez pas de signe? — Ils lui dirent : Quand il en serait ainsi? — Il leur dit : Comme preuve qu'il en sera ainsi, que les eaux de la grotte de Panéas se changent en sang! et elles se changèrent en

(1) Talmud Jér., trad. Schwab, t. VI, p. 144.
(2) Siméon b. Iokhaï, enseignant ses disciples.
(3) Sur ces différentes opinions, cf. KLAUSNER, *l. l.*, p. 40 ss.
(4) Bien expliqué par BACHER, *Tann...* I², p. 398.

sang. Au moment de sa mort, il leur dit : Placez mon sarcophage très profond, car il n'y aura pas de palmier en Babylonie où un cheval perse ne soit attaché, ni une auge dans le pays d'Israël où un cheval mède ne mange de la paille (1).

On peut négliger le miracle des eaux changées en sang, qui a cependant l'utilité de nous renseigner sur le lieu de cette scène; on était près de la grotte de Banias, d'où sort une des sources du Jourdain. Il y avait sans doute là une forteresse romaine (2), et José voulait dire que Rome ne céderait qu'aux assauts répétés des Parthes. Vaincue, elle se relèverait trois fois, pour succomber enfin, du moins en Palestine.

En dehors de cette conjecture politique, on citera avec M. Klausner des présages tirés des songes : on pouvait attendre la venue du Messie quand on avait rêvé d'un âne, à cause de la prophétie de Zacharie (IX, 9) ou d'une vigne, à cause de la bénédiction de Jacob (*Gen.* XLIX, 11) (3). Ces puérilités montrent qu'à l'époque des tannas ces passages étaient couramment entendus du Messie.

D'autres préféraient fonder leurs prévisions sur l'Écriture, mais se gardaient de trop de précision. José ben Khalaphta pensait qu'on pourrait calculer l'arrivée du Messie, si l'on savait combien de temps Israël avait servi les faux dieux, car la servitude devait durer le même temps, d'après Osée (II, 15), Zacharie (VII, 13) et Jérémie (V, 19) (4). Des deux controversistes, Josué ben Khanania et Éliézer b. Hyrkanos, le premier fixait le grand salut au printemps, à l'instar de la délivrance d'Égypte, le second à l'automne (5). Quelques-uns cependant

(1) *b. Sanh.* 98ᵃ : שאלו תלמידיו את רבי יוסי בן קיסבוא אימותי בן דוד בא אמר מיתיורא אני שבא תבקשו מכוני אית אמרו לו אין אנו מבקשין ממך אות א״ל לכשיפול השער הזה ויבנה ויפול ויבנה [ויפול ויבנה] ויפול ואין מספיקין לבנותו עד שבן דוד בא אמרו לו רבינו תן לנו אות א״ל ולא כך אמרתם לי שאין אתם מבקשין ממני אות אמרו לו ואע״פ כן אמר להם אם כך יהפכו בי מערת פמויס לדם ונהפכו לדם בשעת פטירתו אמר להן העמיקו לי ארוני (98ᵇ) שאין כל דקל דקל שבבבל שאין כוס של פרסיים נקשר בו ואין לך כל ארון וארון שבארץ ישראל שאין סוס מדי אוכל בו תבן.

ואף על פי = ואע״פ. Il en était sans doute alors comme aujourd'hui, où plus d'un sarcophage sert d'auge auprès des fontaines ou dans les écuries. Les mots entre parenthèses indiquent une variante; ils manquent au texte ordinaire du Talmud, mais il est plus facile d'admettre que le scribe s'est fatigué de la répétition, que de supposer qu'il a encore ajouté les mêmes mots.

(2) A Césarée de Philippe, mais le gouverneur romain résidait à Césarée sur le bord de la mer (contre M. KLAUSNER, *l. l.*, p. 40).

(3) *b. Berakoth*, 56ᵇ et 57.

(4) BACHER, *Tann...* II, p. 187, d'après *Eka r.*, prologue, nº 21.

(5) D'après *Ps.* LXXXI, 4. BACHER, *Tann.* I², p. 138 s.

prétendaient indiquer exactement l'année de la venue du Messie. R. Khanina la mettait quatre cents ans après la ruine du Temple; une baraïtha anonyme disait : « Après quatre mille deux cent trente et un an depuis la création du monde, si un homme te dit : prends pour un *dinar* un champ qui en vaut mille; ne le prends pas » (1). On suppose que le Messie va venir et donner des champs pour rien.

Mais cette précision exposait à trop de mécomptes; elle déplut, et R. José b. Khalaphta en vint à déclarer que ceux qui calculeraient « la fin », c'est-à-dire l'avènement messianique, n'auraient point de part au monde à venir (2). Il fut donc entendu que le Messie viendrait sans être attendu, comme la mort, ou comme le scorpion qui pique à l'improviste, ou comme le trésor découvert par hasard.

S'il était difficile de savoir quand viendrait le Messie, on savait du moins que ce serait à la fin des temps, quel que fût le sens de ce terme. Quelques-uns pensaient-ils à la fin du monde? C'est ce qui paraît résulter d'un axiome plusieurs fois répété. La tradition babylonienne l'attribuait soit à R. José (3), qui serait probablement R. José ben Khalaphta, disciple d'Aqiba, soit à R. Asi (4), un amora de la fin du IIIe siècle. La formule était stéréotypée : « Le fils de David ne viendra que lorsqu'il n'y aura plus d'âmes dans le réceptacle, car il est dit (*Is.* LVII, 16) : *car l'esprit attendra en ma présence et les âmes que j'ai faites* (5) ».

Le réceptacle est une sorte de trésor où les âmes, créées depuis le commencement du monde, attendent le moment d'entrer dans les corps. Quand il sera vide, on touchera donc à la fin du monde. La

(1) *b.* *'Aboda zara*, 9b : אחר ארבעת אלפים ומאתים ושלשים ואחת שנה לבריאת עולם אם יאמר לך אדם קח לך שדה שוה אלף דינרים בדינר אחד אל תקח.

(2) Bacher, *Tann.* II, 159, n. 7. D'après *Dérek éreṣ rabba*, c. 11. Cette décision ne mit pas fin aux calculs. Le plus illustre maître de tout le moyen âge, R. Moïse Maimonide, fixait la venue du Messie à l'an 1216, d'après le כעת (*Num.* XXIII, 23) de Balaam, qui était censé situé en l'an 2488, entre la création du monde et le Messie (2488×2 = 4976, soit l'an 1216 ap. J.-C.). Il est vrai que certains savants israélites, D. Kaufmann et I. Lévi, déclarent ce passage interpolé; mais il est soutenu par Bacher qui l'entend — trop subtilement — d'une rénovation de l'esprit prophétique (cf. *Revue des études juives*, t. XXXIV, p. 101-105).

(3) *'Aboda zara*, 5a, et *Nidda*, 13b.

(4) *Iebamoth*, 62a et 63b.

(5) אין בן דוד בא עד שיכלו נשמות שבגוף שנא' כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי. Le texte d'Isaïe est à traduire : « car l'esprit succomberait devant moi, les âmes que j'ai faites »; mais l'application rabbinique suggère que יעטוף était pris dans le sens d'attendre. Dès lors c'est le Messie qui est l'esprit, attendant auprès de Dieu le moment de paraître. Simon b. Lakich avait interprété du Messie l'esprit de Dieu de *Gen.* I, 2 (*Gen. r.*, c. 2); cf. Bacher, *Die Agada der palästi. Am.* III, p. 172, n. 5.

même pensée est exprimée par la tradition palestinienne : « Le roi Messie ne viendra pas jusqu'à ce qu'aient été créées toutes les âmes qu'il est dans les desseins [de Dieu] de créer (1) ».

La conséquence rigoureuse, c'eût été que personne ne naîtrait plus au temps du Messie ; mais cette déduction est évidemment fausse, parce que contraire à la fécondité extraordinaire de cette heureuse époque. Il faut donc restreindre la proposition, en dépit de son aspect général. Le Messie ne viendra pas avant que soient créées ou pourvues de corps toutes les âmes qui doivent naître avant sa venue. Ce qui nous paraît une tautologie insipide avait un sens pour les Juifs. C'est ce que M. Klausner (2) explique bien. Désolés des persécutions auxquelles ils étaient en butte après la guerre d'Hadrien, empêchés de circoncire leurs enfants, de pieux Israélites préféraient s'abstenir du mariage ; mieux valait pour la race d'Abraham s'éteindre que d'augmenter le nombre des idolâtres (3). D'autres, pour des motifs moins honorables, s'écartaient des fins du mariage (4). Tous ceux-là retardaient la venue du Messie, qui ne pouvait paraître avant qu'un nombre déterminé d'âmes aient été introduites sur la terre.

Tel paraît être le sens historique de cette sentence étrange ; s'il fallait la prendre à la lettre, nous aurions affaire à une opinion particulière dissidente, que le Talmud n'aurait pas enregistrée.

Ce qui le prouve bien, ce sont les spéculations très répandues sur la durée de l'époque messianique, spéculations et conjectures que nous retrouverons après avoir vu ce qu'il en était de cette époque elle-même.

II. — LA FÉLICITÉ MESSIANIQUE.

Tout ce qu'avaient annoncé les Prophètes de la prospérité réservée à l'avenir, de la fécondité du sol, de la délivrance d'Israël, de ses victoires, de la gloire de Jérusalem et du Temple, se résume pour les rabbins en un terme technique, le temps du Messie. R. Khiya b. Aba exprimait tout cela d'un mot : « Tous les prophètes n'ont prophétisé que des jours du Messie (5) ».

Certes, ce tableau prophétique était assez splendide. La nature transformée, le désert devenu fertile et les champs féconds à l'excès,

(1) *Gen. r.*, c. 24 (cf. *Lev. r.*, c. 15) : אין מלך המשיח בא עד שיבראו כל הנשמות שעלו במחשבה להבראות (Bacher, *l. l.*).

(2) *Op. laud.*, p. 36 ss.

(3) *b. Baba bathra*, 60b.

(4) *b. Nidda*, 13b : « Les prosélytes et ceux qui jouent avec des jeunes filles retardent le Messie ».

(5) *b. Chabbath*, 63a : כל הנביאים לא נתנבאו אלא ליומות המשיח.

des sources arrosant les gorges arides, les animaux sauvages dociles à l'homme et doux les uns aux autres, le peuple de Dieu reformé, Jérusalem enrichie des dépouilles des nations, leurs rois offrant des présents au Temple.

Fallait-il prendre ces images dans le sens symbolique, comme si le bonheur temporel n'était là que pour marquer une transformation des âmes, religieuse et morale? C'est ce qu'ont fait les Apôtres, éclairés par l'évidence des réalités spirituelles dont ils étaient témoins et participants.

Les voyants des premières apocalypses ne se sont pas non plus souciés d'un accomplissement strictement littéral. C'est dans Esdras, dans Baruch surtout, parce qu'il est plus imbu des doctrines rabbiniques, qu'on prend plaisir à renchérir sur ces descriptions plantureuses. On ne pouvait exiger une intelligence tout à fait spirituelle des prophéties avant la révélation de Jésus, mais du moins on était en droit d'attendre une juste appréciation de la valeur si différente des divers éléments de la prophétie. A supposer qu'on dût prendre à la lettre la transfiguration de la nature, elle n'était dans les Prophètes qu'une conséquence de l'innocence reconquise, et un renouvellement embelli du cadre où avait été placé le premier homme. C'était donc sur la rénovation religieuse que les livres inspirés avaient mis l'accent : la connaissance et le service de Dieu, son règne auquel serait associée la nature.

Or on ne voit pas que les rabbins aient compris ce rapport. Sauf une ou deux exceptions très remarquables sur lesquelles il y aura lieu de revenir, ils ont donné libre carrière à leur imagination, grossissant comme à plaisir des descriptions déjà si extraordinaires, que leur outrance même avertissait de ne point tout prendre à la lettre.

Ce sont là débauches d'esprit sans agrément de style, divagations sur l'Ile des plaisirs, ennuyeuses parce qu'elles sont sérieuses, pénibles au lecteur étranger, parce que ce sérieux vient de l'immense orgueil qui rendait plausibles à Israël toutes les extravagances ordonnées à sa gloire.

La terre devait produire des fruits abondants et merveilleux, qu'on n'aurait aucune incommodité à cultiver, et pas même la peine de cueillir. Assurément il y avait dans l'Écriture des points d'appui pour de semblables chimères, si on prétendait prendre les textes dans le sens littéral. Ézéchiel décrivait la source miraculeuse qui devait sortir du Temple : « Près du torrent, sur sa rive de chaque côté, croîtront toutes sortes d'arbres fruitiers, dont le feuillage ne se flétrira point... Chaque mois ils produiront des fruits nouveaux, parce que ses eaux

sortent du sanctuaire; leur fruit sera bon à manger, et leurs feuilles serviront à guérir » (1). Naturellement on exploitait ce texte; on se demandait seulement s'il ne fallait pas conclure, de la fécondité des arbres tous les mois, à la fécondité des céréales tous les quinze jours. Et on essayait de trouver la même annonce dans Joël, qui n'a rien de semblable (2). Les promesses de la fécondité la plus luxuriante ne suffisaient pas. Si le psalmiste avait promis « abondance de blé dans la plaine et au sommet des montagnes » (3), on interprétait que l'orge serait aussi haut que le palmier, et monterait jusqu'au sommet des montagnes. Mais alors comment moissonner? Le texte fournissait le remède : « et il fumera comme le Liban » (4), c'est-à-dire que Dieu fera sortir de ses réceptacles un vent qui répandra la fleur de la farine, de sorte que chacun recueillera en passant sa nourriture et celle de sa famille (5).

La récolte du vin ne pouvait rester en arrière : « Il n'y aura pas de grappe de raisin qui ne donne trente tonneaux de vin, car il est écrit : « tu boiras comme vin le jus de la vigne » (6). Pour tirer sa conclusion, le commentateur se permet un changement dans les voyelles du texte, ce qui donne pour chaque vigne un *khomer* de vin, c'est-à-dire une mesure équivalant au *kor* pour les choses sèches, de la valeur de trente *seas*.

L'apocalypse de Baruch (7) a la même comparaison avec un *kor*, mais c'est le grain de raisin et non pas seulement la grappe qui donne cette quantité fabuleuse de liquide. Le bon Papias ne s'en contenta pas et multiplia tout par dix mille, aboutissant à faire rendre à chaque grain vingt-cinq mesures (8).

De la fécondité des plantes, on passait à celle des animaux et même de l'homme. Rabbi Gamaliel II qui vivait au temps de la guerre de

(1) *Éz.* XLVII, 12.

(2) *Joël*, II, 23; KLAUSNER, *l. l.*, p. 111.

(3) *Ps.* LXXII, 16.

(4) Lire toute cette strophe un peu autrement que le texte massorétique; voy. *RB.*, 1905, p. 45.

(5) Baraïtha anonyme, *b. Kethuboth*, 111b.

(6) *b. Kethuboth*, 111b : ואין לך כל ענבה וענבה שאין בה שלשים גרבי יין שנא׳ ודם ענב תשתה חמר אל תקרי חֲמֶר אלא חֹמֶר (*Dt.* XXXII, 14).

(7) *Apoc. Baruch*, XXIX, 5 : *etiam terra dabit fructus suos unum in decem millia, et in vite una erunt mille palmites, et unus palmes faciet mille botros, et botrus unus faciet mille acinos, et unus acinus faciet corum vini.*

(8) *Venient dies in quibus vineae nascentur singula dena millia palmitum habentes, et in uno palmite dena millia brachiorum, et in uno brachio palmitis dena millia flagellorum, et in unoquoque flagello dena millia botruum, et unumquodque acinum expressum dabit viginti quinque metretas vini* (*apud Iren.* v, 33).

Titus disait : « Il viendra un temps où la femme enfantera chaque jour, car il est dit (*Jérémie,* XXXI, 8) : *Femmes enceintes et accouchées ensemble.* Cependant un disciple se moqua de lui, et lui rappela le cours invariable des lois de la nature, attesté par l'Ecclésiaste : *il n'y a rien de nouveau sous le soleil.* Gamaliel lui dit : Viens, je vais te montrer quelque chose en ce monde-ci, et il lui montra une poule » (1).

Le dialogue se poursuit, Gamaliel continuant à vanter les merveilles de l'avenir, le disciple opposant toujours le texte de l'Ecclésiaste, et le maître faisant appel à des analogies constatées comme pour bien marquer, même au sujet de ces exagérations prodigieuses, qu'il ne s'agissait que de développer et de transformer les énergies de la nature.

Cette transformation devait atteindre la stature de l'homme, désormais deux fois plus haut qu'Adam, auquel on attribuait cent coudées, ou du moins aussi haut que le Temple. Tout cela était prouvé par des textes de l'Écriture. N'était-il pas écrit des femmes : « Que nos filles soient comme les colonnes angulaires, dont les parures variées ornent nos palais » (2)?

Il était certes beaucoup plus facile d'établir que les bêtes féroces deviendraient inoffensives, le célèbre texte d'Isaïe étant très clair là-dessus, si on ne se décidait pas à l'entendre au sens symbolique (3).

Toute cette merveilleuse transfiguration de la nature n'était que le cadre ou le point d'appui de la félicité d'Israël. Il fallait qu'il fût restauré, comme au plus beau temps de son histoire, et dans une gloire incomparable.

Le premier acte était le rassemblement d'Israël dispersé, et son retour dans la Terre sainte. Aussi la dixième demande du *Chemonéesrê* supplie Dieu de sonner de la grande trompette de la délivrance, de faire un signe pour ramener les exilés dans leur patrie, de tous les bouts du monde.

D'autres pensaient que le Messie lui-même emboucherait la trompette (4). De toute façon on s'accoutuma à nommer cette trompette la trompette du Messie, dans le sens général de trompette des temps messianiques.

(1) *b. Sabbath,* 30[b] : כואי היא כי הא דיתיב רבן גמליאל וקא דריש עתידה אשה שתלד בכל יום שנא׳ הרה וילדת יחדו ליגלג עליו אותו תלמיד אמור אין כל חדש תחת השמש א״ל בא ואראך דוגמתן בעוה״ז נפק אחוי ליה תרנגולת.

(2) *Ps.* CXLIV, 12; *b. Baba bathra,* 75[a].

(3) *Is.* XI, 6-9. *Siphra,* éd. Weiss, 111[a]; cf. KLAUSNER, *l. l.*, p. 113.

(4) *Ps. Sal.* XVII, 28; *Targ. Ps.-Jon.* sur *Dt.* XXX, 4 et *Jer.* XXXIII, 13.

Les dix tribus, quoiqu'elles aient depuis si longtemps disparu de l'horizon, ne pouvaient manquer au rendez-vous. Quelques-uns cependant les estimaient à jamais réprouvées; c'était du moins le sentiment d'Aqiba :

Les dix tribus ne reviendront plus, car il est dit (*Deutér.* XXIX, 28) : *Il les rejettera dans un autre pays, comme en ce jour;* or, comme « ce jour » une fois écoulé ne revient plus, de même les dix tribus partiront et ne reviendront plus. Tel est l'avis de R. Aqiba. R. Éliézer au contraire dit : Comme le jour après avoir été sombre redevient clair, de même les dix tribus dont le sort aura été obscurci, brilleront d'une nouvelle clarté (1).

Évidemment c'est le sentiment qui a prévalu (2). Cependant si la Michna elle-même n'a pas dédaigné de reproduire le sentiment d'Aqiba, c'est qu'il n'y avait pas sur ce point de dogme intangible.

On se perd en conjectures sur ce qui a pu motiver la sévère réprobation des dix tribus par ce maître. Peut-être, jugeant éternelle la malédiction du Lévitique : « Vous périrez parmi les nations, et le pays de vos ennemis vous dévorera » (3), préférait-il la restreindre aux dix tribus qui semblaient bien en avoir subi l'étreinte; peut-être, décidé à saluer Bar-Kokébas comme Messie, ne voulait-il pas attendre un retour fort hypothétique.

Quoi qu'il en soit, cette opinion demeura isolée. On admettait donc que toutes les tribus seraient réunies et se partageraient la Palestine. Même la tribu de Lévi devait avoir sa part comme les autres, puisque le nombre total est de treize, Ephraïm et Manassé étant maintenus au lieu de Joseph. L'opération menaçait d'être assez compliquée. Chacun devait posséder un lopin de terre en plaine aussi bien qu'en montagne, pour avoir en même temps un champ de blé et un verger. On ne voit pas bien après cela comment la répartition se faisait entre tribus (4).

Peut-être voulait-on marquer que dans les temps messianiques la fusion serait plus complète entre les tribus, pour effacer les dernières traces des anciennes rivalités.

(1) *Michna Sanh.* x, 5, traduction Schwab.

(2) Un célèbre amora du IIIe s., R. Iokhanan, déclarait même qu'à cette occasion Aqiba avait perdu sa piété ordinaire; *b. Sanh.* 110b.

(3) *Lev.* XXVI, 38.

(4) Baraïtha anonyme dans *b. Baba bathra*, 122a : ועוד תנוא עתידה ארץ ישראל שתתחלק לו״ג שבטים ..... ולא כחלוקה של עוה״ז חלוקה של עוה״ב העוה״ז אדם יש לו שדה לבן אין לו שדה פדרס שדה פרדס אין לו שדה לבן לעוה״ב אין לך כל אחד וא׳ שאין לו בהר ובשפלה ובעמק. Le monde à venir est ici le temps messianique, עוה״ב = העולם הבא, les champs blancs sont des champs de céréales où il n'y a point d'arbres qui donneraient de l'ombre; la division de la Palestine en trois parties, montagne, Chéféla et vallée, suppose que chacun aurait trois propriétés.

Il allait de soi que Jérusalem serait rebâtie, plus glorieuse que jamais. Pendant que les autres maîtres pleuraient en contemplant les ruines de Jérusalem, R. Aqiba exaltait son espérance jusqu'au sourire et son ardeur fut si communicative que les autres s'écrièrent : « Tu nous as consolés, Aqiba, tu nous as consolés » (1). Il avait fait faire à sa femme un ornement d'or, probablement un diadème, représentant la cité sainte, afin qu'elle n'en perdît jamais la mémoire (2).

Jérusalem devait alors s'agrandir outre mesure. D'après José « le fils de la damasquine », Jérusalem, sans quitter sa place, puisqu'elle devait être rebâtie au même lieu, s'étendrait jusqu'à Damas (3).

D'après Éléazar b. Iaqob, la cité sainte devait s'élever jusqu'au trône de Dieu pour lui dire : « Je suis à l'étroit; fais-moi de la place, pour que je m'établisse » (4).

Elle pouvait être ainsi la capitale du monde, et contenir les peuples qui devaient s'y rassembler comme les eaux dans l'Océan (5).

Plus tard on trouva le moyen de consolider Jérusalem juchée à une si prodigieuse hauteur, en lui donnant pour base le Sinaï, le Thabor et le Carmel (6).

Dès l'époque des tannas on supposait que le Thabor et le Carmel avaient été transportés au Sinaï pour y recevoir la Loi; à plus forte raison les synagogues et les écoles de Babylone seraient transportées en Palestine aux temps messianiques (7).

Quoi qu'il en soit de ces exagérations, la restauration de Jérusalem est une des principales espérances des Juifs, exprimées dans la prière *Chemoné-esrê* (8).

La reconstruction du Temple en fait naturellement partie. C'est un

(1) Bacher, *Tann.* I², p. 87 s. d'après *Sifrê* sur Deut. § 43. Voir plus bas, p. 304.

(2) Bacher, *l. l.*, p. 383 s.

(3) Bacher, *l. l.*, p. 391, parce que le Messie, sous le nom de הדרך, devait avoir son lieu de repos à Damas (*Zach.* IX, 1).

(4) Bacher, *Tann.* II, p. 291. Baraïtha d'après *Pesiqta*, 143ᵇ.

(5) D'après Simon b. Gamaliel; Bacher, *Tann.* II, p. 327. D'après *Aboth di R. Nathan*, c. 35 (fin).

(6) R. Martini, fol. 341, d'après *Midrach Tehill.* sur *Ps.* LXXXVII, 1 : אמור פנחס עתיד הקב״ה להביא לכינוי ולתבור ולכרמל ולתן וירושלם בראשן. Le savant dominicain citait encore d'après *b. Baba bathra*, section המוכר את הספינה : *Dixit R. Iochanan, Futurum est quod Deus sanctus et benedictus eleret Jerusalem tribus leucis, sicut dictum est Zach.* XIV, 19. Et exaltabitur et sedebit sub se. *Quemadmodum sub ipsa tres leucas ita sursum quoque tres leucas habebit. Dixit Rabba, senex quidam aut mihi qui viderat Jerusalem in statu suo et erit trium leucarum. Et forsan dices quod difficultas erit in ascendendo ad eam; docemur autem quod non, ubi dictum est Is.* LX, 6, qui sunt isti qui ut nubes volant, et sicut columbae ad fenestras suas.

(7) *b. Megillaḥ*, 29ᵃ.

(8) Demande quatorzième; cf. aux appendices, texte IV.

des points les plus avérés. On peut même dire que le soin des talmudistes de conserver intacte toute la tradition rituelle supposait une reconstitution intégrale du culte qui ne pouvait avoir lieu sans le Temple. Or, pouvait-on espérer désormais que le Temple serait rebâti avant l'époque messianique? Peut-être cependant ne faut-il pas être trop affirmatif sur ce point. Les Juifs attendaient la restauration du culte avec une impatience beaucoup plus grande que les temps messianiques. La venue du Messie était remise à Dieu ; on ne pouvait observer la Loi sans avoir un temple. De là les souhaits passionnés de sa reconstruction prochaine (1). D'après une baraïtha anonyme, attribuée par quelques-uns à Iokhanan b. Zakkaï, un prosélyte devait avoir toujours un quart de denier prêt pour les sacrifices du Temple, au cas où il serait rebâti de son temps (2).

Une fois rebâti, on espérait bien qu'il ne serait plus détruit; de toute façon, au temps messianique, il devait être dans toute sa splendeur. C'est ce qu'il faut conclure d'un texte du *Sifrê* (3) où Raymond Martini a lu précisément la conclusion contraire, parce qu'il interprétait le monde à venir du monde de l'au-delà, du ciel, tandis que c'est un des cas où ce terme signifie simplement l'époque messianique.

Ce réalisme très concret n'excluait pas sans doute des spéculations plus ou moins imaginatives sur le temple construit par Dieu dans le ciel (4). Mais on se représentait le Temple restauré sur la terre comme une quantité très précise, et il ne semble pas qu'il ait été l'objet, du moins à l'époque des tannas, des embellissements excentriques que nous avons constatés sur d'autres terrains. C'était une amélioration assez modeste que de donner huit cordes aux cithares dans le temple

(1) Quand on cite le Temple on ajoute assez souvent : « puisse-t-il être vite rebâti de notre temps ! » שיבנה בימינו במהרה. Klausner, *l. l.*, p. 116, citant par exemple *Michna Ta'anith*, IV, 1; *Tamid*, VII, 3 etc.

(2) Klausner, *l. l.*, p. 116, citant *b. Roch ha-chanah*, 31b.

(3) C'est à propos de *Dt.* XXXIII, 12 : ישכן לבטח עליו חפף עליו כל היום ובין כתפיו שכן habitabit super ipsum : protegens super eum tota die, et inter scapulas eius habitans. Je cite seulement la traduction de Martini : Protegens super eum *illud est aedificium primum :* tota die *hoc est aedificium ultimum :* et inter scapulas eius habitans *aedificatum et consummatum in futuro saeculo.* Il est vrai qu'une autre exégèse s'exprimait ainsi : Protegens super eum *in saeculo isto;* tota die, *ad dies Messiae;* et inter scapulas eius habitans *aedificatum et perfectum ad saeculum futurum*, mais dans cette seconde tradition les mots *aedificatum et consummatum* sont superflus, il ne s'agit plus du Temple. Dans toute la série des textes qui suivent, la comparaison est simplement entre le Temple détruit et le Temple relevé dans le monde à venir.

(4) Telles qu'on les trouve par exemple pour une époque postérieure dans *Berechith rabba* sur *Gen.* XXVIII, 17. Mais déjà dans les Testaments des douze patriarches, Lévi, V, 1 et dans l'Apocalypse de S. Jean, XI, 19; XVI, 17, en contraste avec XXI, 22.

messianique, au lieu de sept dans les temples passés et dix dans le monde à venir (1).

Le Temple, construit déjà dans le passé sur un plan divin, serait assez beau en retrouvant ses proportions anciennes, avec les développements indiqués par Ézéchiel pour les cours et magasins avoisinants.

Le culte du Temple exigeait naturellement un grand prêtre. Le rabbinisme ne pouvait se contenter pour l'époque messianique d'un descendant quelconque d'Aaron. D'où la nécessité d'avoir un grand prêtre qui fût en quelque sorte le pendant du Messie, puisqu'on ne voulait pas admettre avec les chrétiens que le Messie avait rendu inutile le sacerdoce ancien. C'est du moins ainsi que j'entends la création du *Cohen ṣédeq* sur lequel l'épigraphie contemporaine jette peut-être une certaine lumière. La seconde série des inscriptions du temple d'Echmoun à Sidon fait mention d'un *ben-ṣédeq*, titre que M. Clermont-Ganneau (2) a reconnu comme équivalant à fils légitime, héritier présomptif, prince royal. C'est le sens du « Germe de justice » dans Jérémie (3). Or ce germe était un des noms du Messie, employé spécialement par Zacharie (4). Le même Zacharie avait vu deux oliviers plantés droits devant le maître de la terre (5); d'après l'exégèse courante, l'un était le Messie, que Jérémie nommait le « Germe de justice », l'autre était le prêtre. Comme pendant du Messie, on pouvait fort bien le nommer « le prêtre de justice », et c'est ce que fit R. Siméon fils de Gamaliel II, dont l'avis nous a été conservé dans les Aboth de R. Nathan :

> Rabban Siméon b. Gamaliel disait : ... *Ce sont les deux fils de l'huile qui se tiennent devant le Seigneur de toute la terre* (*Zach.* IV. 14) : c'est Aaron et le Messie. Et je ne saurais pas lequel est le plus aimé, mais, comme il est dit (*Ps.* CX, 5) : *Dieu l'a juré, et il ne se repentira pas, tu es prêtre pour toujours;* je sais donc que le roi Messie est plus aimé que le prêtre de justice (6).

On voit que, dans ce passage, loin d'identifier le *Cohen ṣédeq* avec Melkisédeq, R. Siméon met le Messie au-dessus du prêtre, parce que le Messie est prêtre éternel en vertu du serment divin. C'était, en quel-

(1) Iehouda b. Ilaï, disciple d'Aqiba, dans *b. Arakhin*, 13[b]. Cf. plus haut, p. 171.

(2) CLERMONT-GANNEAU, *Recueil d'arch. or.*, VI, p. 162; cf. *RB.*, 1905, p. 307 : בן צדק.

(3) *Jér.* XXXIII, 15 : צמח צדקה.

(4) *Zach.* III, 6; VI, 12.

(5) *Zach.* IV, 14.

(6) *Aboth di R. Nathan*, c. 34; éd. Schechter, p. 99 s. : רבן שביעין בן גמליאל אומר אלה שני בני היצהר העומדים על אדון כל הארץ זה אהרן ומשיח ואיני יודע איזה מהן חביב כשהוא אומר נשבע ה' ולא ינחם אתה כהן לעולם... הוי יודע שמולך המשיח חביב יותר מכהן צדק.

que manière, concéder l'argument de l'épître aux Hébreux (1) sur la supériorité du Messie. R. Siméon y échappait en partie en maintenant un prêtre à côté de ce Messie auquel il reconnaissait une sorte de sacerdoce. Il nommait ce prêtre Aaron pour bien marquer qu'il représentait le sacerdoce lévitique. C'était exactement l'interprétation de Iehouda b. Ilaï, qui nommait les deux oints de Zacharie David et Aaron, entendant naturellement le grand héritier de David et le grand héritier d'Aaron. Dans ce texte, Iehouda supposait donc l'existence d'un grand prêtre, mais il était dispensé d'onction au temps messianique, sûrement à cause de l'onction surnaturelle à laquelle Zacharie semblait faire allusion (2).

On rencontre encore ce *Cohen sédeq* plus tard, à l'époque des amoras, formant un quatuor avec Élie, le Messie fils de David et le Messie fils de Joseph. Ce sont alors les quatre cornes de Zacharie (3).

Une condition essentielle des temps messianiques, c'était la paix dont devait jouir Israël, régnant sur les nations soumises. On s'appuyait sur Isaïe (4), annonçant que les armes seraient changées en instruments pacifiques. Suivant une opinion qui se fait jour au livre d'Hénoch (5), les armes avaient été inventées par le diable. R. Éliézer b. Hyrkanos pensait qu'aux jours du Messie, comme dès à présent au jour du sabbat, on pourrait les porter comme ornements (6). Mais il

(1) *Heb.* VI, 20; 1-17.

(2) *Sifrâ*, section צו, § 18; p. 40 éd. J. Weiss : רבי יהודה אומר יכול יחיו אהרן ובניו צריכים לשבין המשחה לעתיד לבא תלמוד לומר זאת משחת אהרן ומשחת בניו הא ביה אני מקיים אלה שני בני היצהר העיבדים על אדון כל הארץ זה אהרן ודוד. « Rabbi Iehouda dit : On pourrait supposer que Aaron et ses fils auront besoin de l'huile de l'onction au temps à venir; aussi explique-t-on (*Lev.* VII, 35) : *Ceci est l'onction d'Aaron et l'onction de ses fils.* Et je le confirme, car : *ce sont les deux fils de l'huile qui se tiennent devant le Seigneur de toute la terre* (*Zach.* IV, 14) c'est Aaron et David ».

(3) *b. Soukka*, 52ᵇ : אמר רב חנא בר ביזנא א״ר שבעון חסידא בושיח בן דוד ומשיח בן יוסף ואליהו וכהן צדק מותיב רב ששת אי הכי היינו דכתיב אלה הקרנות אשר זרו את יהודה. « Rab Khana fils de Bizna a dit au nom de R. Siméon Khasida : Le Messie fils de David, et le Messie fils de Joseph, et Élie, et le prêtre de justice. R. Chechet lui répliqua : N'est-ce pas ce qui est écrit (*Zach.* I, 21) : *Ce sont les cornes qui ont dispersé Juda?* »

(4) *Is.* II, 4.

(5) *Hén.* VIII, 1 : « Et Azazel apprit aux hommes à fabriquer les épées et les glaives, le bouclier et la cuirasse de la poitrine, et il leur montra les métaux, et l'art de les travailler » (Trad. Martin).

(6) Discussion assez confuse dans *b. Sabb.* 63ᵃ. Éliézer qui admettait qu'on portât les armes le jour du sabbat était conséquent en les admettant aussi au temps du Messie; c'est ainsi qu'une tradition, qui paraît pour cela meilleure, termine la discussion : אמרו לו לר׳ אליעזר וכי מאחר דתכשיטין הן לו מפני מה הן בטלין ליטות המשיח אמר להן אף ליטות המשיח אינן בטלין. Puisque les armes peuvent être considérées comme ornement,

s'écartait en cela de l'opinion commune, appuyée sur le texte du prophète. A quoi bon cet ornement, dans une époque si glorieuse? ne serait-ce pas une lampe en plein midi (1)?

La soumission des empires était regardée comme une sorte d'hommage rendu au Messie. Les députés des peuples venaient le trouver et lui portaient des présents comme à un monarque quelconque, le plus puissant de tous. C'est ainsi qu'Ismaël décrivait la situation d'après les idées de son père José, disciple d'Aqiba (2) :

Lorsque les Égyptiens apporteront leur présent au Messie, il se demandera s'il ne doit pas le refuser. Mais Dieu dira au Messie : Reçois-le de leur part, car les Égyptiens ont donné l'hospitalité à mes fils en Égypte; et alors : *Les principaux d'Égypte viendront* » (*Ps.* VIII, 32). L'Éthiopie se croira autorisée à plus forte raison, se disant : Si ceux-ci qui ont assujetti les Israélites sont ainsi traités, n'en sera-t-il pas ainsi de moi qui ne les ai pas assujettis? Dieu dira au Messie : Reçois leur présent; et alors : *l'Éthiopie tendra ses mains vers Dieu* (*Ps.* LXVIII, 32). [Ceux du] royaume d'Ismaël se croiront autorisés à plus forte raison, et diront : Si ceux-ci qui n'étaient pas leurs frères sont ainsi traités, n'en sera-t-il pas ainsi de nous qui sommes leurs frères? Dieu dira à Gabriel : *Menace la bête des roseaux* (*Ps.* LXVIII, 31).... car il est écrit : *Le sanglier de la forêt la dévore, et les bêtes des champs en font leur pâture* (*Ps.* LXXX, 14).

On admire ici la sagacité avec laquelle ces anciens tannas savaient reconnaître dans les textes les allusions aux temps du salut. Cependant ils entendaient d'un hommage temporel rendu au Messie ce qu'il eût fallu entendre de la conversion des peuples. On sourit de la naïveté des Romains. Les rabbins avaient pris l'habitude de les désigner sous le nom d'Édom ou d'Ésaü, quelquefois d'Ismaël; les Romains s'appuient sur cette fraternité qui leur est reconnue, sans soupçonner la haine qu'elle dissimule, la vieille haine fraternelle contre Ésaü ou Ismaël. Dieu, pour ne pas troubler la paix du Messie, ordonne à Gabriel de les chasser et les compare au sanglier mal-

pourquoi disparaissent-elles au temps du Messie? D'autres lui faisaient dire qu'elles seraient alors un ornement peu appréciable.

(1) *Eod. col.* : אמר אביו מידו דהוה אשרגא בטיהרא.

(2) *b. Pesaḥim*, 118ᵇ : עתידה מצרים שתביא דורון למשיח כסבור אינו מקבל מהם אמר לו הקב״ה למשיה קבל מהם אכסניא עשו לבניי במצרים מוד יאתיו חשמונים מני מצרים נשאו כוש ק״ו בעצמן ומה הללו שנשתעבדו בהן כך אני שלא נשתעבדתי בהן לא כ״ש אמר לו הקב״ה קבל מהם מיד כוש תריץ ידיו לאלהים נשאה מלכות ישמעאל ק״ו בעצמה ומה הללו שאין אחיהן כך אנו שאנו אחיהן לא כ״ש אמר לו הקב״ה לגבריאל געור חית קנה געור חיה וקנה לך עדה דבר אחר געור חית קנה שדרה בין הקנים דכתיב יכרסמנה חזיר מיער וזיז שדי ירענה.

ק״ו, abréviation pour קל וחומר, l'argument du moins au plus; כ״ש, abréviation pour כל שכן, « de toute façon », « à plus forte raison ».

faisant; on sait que les Romains avaient placé l'image du sanglier, un des insignes de la X^e^ légion, sur une des portes d'Aelia, fermée aux Juifs après la guerre d'Hadrien (1).

Les Romains confus et soumis, apportant au Messie leurs dons, en seront pour leur courte honte, repoussés et humiliés. Naturellement les Israélites seront associés à la gloire de leur roi, et goûteront les délices de l'oisiveté. Éliézer, fils de José le Galiléen, a eu la singulière idée de comparer ce bonheur à celui de prêtres-rois qui n'auraient rien à faire. C'était peu qu'ils fussent des princes, car cela pourrait s'entendre de princes commerçants comme ceux de Tyr (*Is.* XXIII, 8); ils devaient être rois. Mais un roi est exposé à la nécessité de faire la guerre. Ils seraient donc aussi prêtres, et, comme on se rappelait certains prêtres errants, assez mal en point, ils seraient des prêtres princes, des prêtres oisifs (2). Voilà ce qu'on avait fait du beau texte de l'Exode (XIX, 6), que l'Apocalypse de saint Jean sut entendre dans un sens tout autre et vraiment spirituel (3).

Ainsi rien ne paraissait trop extraordinaire pour les temps messianiques. Dans cette surenchère de bonheur inouï, on n'est pas peu surpris d'entendre une voix discordante qui a cependant trouvé beaucoup d'écho dans le Talmud de Babylone. C'est celle d'un amora de Babylone, R. Samuel. Il affirmait qu'il n'y aurait « entre ce monde et les temps messianiques d'autre différence que l'assujettissement des royaumes [à Israël], car il est dit : *il ne cessera pas d'y avoir des pauvres dans le pays* » (*Dt.* XV, 11) (4).

Et l'on regardait comme une confirmation de cet avis la sentence de R. Khiya, déjà citée, qui distinguait nettement le temps messianique et le monde futur. Si le temps messianique n'était qu'un épisode de l'histoire humaine, les conditions de la vie et de la nature ne devaient donc point être changées. Seulement au lieu d'implorer un changement religieux, R. Samuel n'attendait qu'une péripétie poli-

(1) Chron. d'Eusèbe, traduite par S. Jérôme : *Aelia ab Aelio Hadriano condita, et in fronte ejus portae, qua Bethleem egredimur, sus sculptus in marmore, significans Romanae potestati subjacere Judaeos* (*P. L.*, t. XXVII, 619-622). M. Klausner (*l. l.*, p. 105 s.) pense que les Romains ont placé cet emblème pour humilier les Juifs; en réalité le sanglier est simplement un des insignes de la *legio X^a^ fretensis;* et même « il se trouve comme emblème sacré des étendards de la plus ancienne armée romaine » (MICHON, *RB.*, 1900, p. 103).

(2) KLAUSNER, *l. l.*, p. 114, d'après *Mekilta,* éd. Friedmann, p. 63^a^. On comparait ces prêtres actifs aux fils de David qui étaient princes, et, dans l'opinion des rabbins, sans véritables fonctions sacerdotales (II *Sam.* VIII, 18).

(3) *Apoc.* I, 6.

(4) *b. Chabbath,* 63^a^ : ופליגא דשמואל דאמר שמואל אין בין העה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד שנא' כי לא יחדל אביון בקרב הארץ.

tique favorable à Israël, et cette opinion a eu tant de crédit qu'elle a été reproduite six fois dans le Talmud de Babylone (1).

L'avis de Samuel n'est pas isolé. Parmi les conditions des temps messianiques, nous n'avons pas rencontré la parfaite innocence, même des Israélites. Elle n'était pas une condition préalable indispensable de leur prospérité, du moins d'après l'opinion d'un grand nombre. Bien plus, si l'on consultait l'histoire, on y voyait que la prospérité avait souvent amené la révolte. Et une baraïtha anonyme n'hésite pas à la croire possible au temps du Messie :

De même tu trouves au temps du Messie que les Israélites ne seront indociles, que parce qu'ils auront beaucoup à manger et à boire et beaucoup de tranquillité; car c'est d'eux qu'il a été dit (*Dt.* XXXII, 15) : *mais Iechouroun est devenu gras et a frappé* ».

III. — DURÉE DES TEMPS MESSIANIQUES.

Que pensaient les tannaïtes de la durée des temps messianiques? ou plutôt, pour nous en tenir à leurs termes propres, qui ont ici leur signification, combien devaient durer les jours du Messie? Ce qu'il faut noter tout d'abord, et c'est ce qui importe le plus, c'est qu'il n'existait point de tradition sur ce point : chacun se faisait une solution en argumentant d'après l'Écriture.

Les diverses vues des tannas ont été bloquées dans deux baraïthas du Talmud de Babylone et dans un passage de la *Pesiqta rabbathi* qui représente la tradition du midrach palestinien.

Nous les mettons successivement sous les yeux du lecteur. Dans le traité *Sanhédrin*, on lit (3) :

On a dit d'après la tradition : R. Éliézer [ben Hyrkanos] dit : Les jours du Messie sont de quarante ans, car il est dit (*Ps.* XCV, 10) : *pendant quarante ans, j'ai eu cette génération en dégoût* : R. Éléazar b. ʿAzaria dit : Soixante-dix ans, car il est dit

(1) *Berak.* 34[b]; *Sabbat*, 63[a] et 151[b]; *Pesakhim*, 68[a]; *Sanh.* 91[b] et 99[a]. Ce Samuel est le grand amora de Babylone, mort en 254. Il pensait que la période messianique durerait un temps égal à celui qui se serait écoulé depuis la création du monde jusqu'au Messie (cf. *b. Sanh.* 99[a]).

(2) *Sifrê* Dt., § 318; éd. Friedm. 136[a]; de Wilna (1866), p. 210.

(3) *b. Sanh.* 99[a] : תניא ר׳א אומר ימות המשיח ארבעים שנה שנאמר ארבעים שנה אקיט בדור ר״א בן עזריה אומר שבעים שנה שנאמר והיה ביום ההוא ונשכחת צור שבעים שנה כימי מלך אחד איזהו מלך מיוחד הוי אומר זה בושיח רבי אומר שלשה דורות שנאמר ויראיך עם שמש ולפני ירח דור דורים..... תניא אידך רבי אליעזר אומר ימות המשיח ארבעים שנה כתיב הכא ויענך וירעיבך ויאכילך וכתיב התם שמחנו כימות עניתנו שנות ראינו רע רבי דוסא אומר ד׳ מאות שנה כתיב הכא ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וכתיב התם שמחנו כימות עניתנו רבי אומר ג׳ מאות וששים וחמש שנה כמנין ימות החמה שנאמר כי יום נקם בלבי ושנת גאולי באה.

(*Is.* XXIII, 15) : *il arrivera en ce temps-là que Tyr sera oubliée pendant soixante-dix ans, comme les jours d'un roi.* Quel est ce roi unique? Dis : c'est le Messie. Rabbi [ou José le Galiléen] dit : Trois générations, car il est dit (*Ps.* LXXII, 5) : *ils te craindront aussi longtemps que le soleil durera, et autant que la lune, génération et générations.*

Autre tradition. R. Eliézer [ben Hyrkanos] dit : Les jours du Messie sont de quarante ans; il est écrit (*Dt.* VIII, 3) : *il t'a affligé et t'a fait souffrir la faim et t'a fait manger* [pendant les quarante années du désert], et il est écrit sur ce sujet (*Ps.* XC, 15) : *nous nous sommes réjouis aussi longtemps que tu nous as affligés, au temps où nous avons éprouvé des maux.* R. Dosa dit : Quatre cents ans; il est écrit (*Gen.* XV, 13) : *et ils les feront servir et les affligeront pendant quatre cents ans,* et il est écrit sur ce sujet (*Ps.* XC, 15) : *nous nous sommes réjouis aussi longtemps que tu nous as affligés.* Rabbi dit : Trois cent soixante-cinq ans, autant que le nombre des jours du soleil, car il est dit (*Is.* LXIII, 4) : *j'ai dans le cœur un jour de vengeance, et l'année de ma rédemption approche.*

Voici maintenant le texte de *Pesiqta rabbathi* (1) :

Et combien dureront les jours du Messie? R. Aqiba dit : Quarante ans, car il est dit (*Dt.* VIII, 3) : *il t'a affligé et t'a fait souffrir la faim,* et il est écrit (*Ps.* XC, 15) : *nous nous sommes réjouis aussi longtemps que tu nous as affligés* : cette affliction dont il est dit plus loin qu'elle fut de quarante ans doit aussi ici s'entendre de quarante ans. R. Abin dit : Que veut dire R. Aqiba? *comme au temps où tu sortis du pays d'Egypte, je lui ferai voir des prodiges* (*Mich.* VII, 15). R. Éliézer [ben Hyrkanos] dit : Quatre cents ans, car il est écrit (*Gen.* XV, 13) : *et ils les feront servir et les affligeront pendant quatre cents ans.* et il est écrit (*Ps.* XC, 15) : *nous nous sommes réjouis aussi longtemps que tu nous as affligés.* R. Berekia, au nom de R. Dosa le Grand, dit : Six cents ans, et R. Éliézer, fils de José le Galiléen, dit : Mille ans, car il est écrit (*Ps.* XC, 4) : *mille ans* [*devant tes yeux sont comme le jour d'hier*], et il est écrit (*Is.* LXIII, 4) : *j'ai dans le cœur un jour de vengeance* [*et l'année de ma rédemption approche*], or un jour de Dieu, c'est mille ans. Et R. Josué dit : Deux mille, car il est dit (*Is.* XC, 15) : *aussi longtemps que tu nous as affligés* : car ces jours ne sont pas

(1) C. 1 vers la fin ; éd. Friedm. p. 4 : זכויה הם ימות המשיח ר' עקיבא אומר ארבעים שנה שנאמר ויענך וירעיבך וכתב שמחינו כימות עניתנו מה עינוי להלן ארבעים שנה אף עינוי האיבור כאן ארבעים שנה א"ר אבין מה טעמו של ר' עקיבא כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות ר' אליעזר אומר ארבע מאות שנה דכתב ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וכתוב שמחינו כימות עניתנו ר' ברכיה בשם ר' דוסא הגדול אומר שש מאות שנה ור' אליעזר ברבי יוסי הגלילי אומר אלף שנים דכתיב כי אלף שנים [בעיניך כיום אתמול] וכתיב [כי] יום נקם בלבי [ושנת גאולי באה] ויומו של הקב"ה אלף שנים ור' יהושע אומר ב' אלפים שנאמר כימות עניתנו ואין ימות פחות משבעי ימים ויומו של הקב"ה אלף שנים ור' אבהו אומר שבעת אלפים שנא' כמשוש חתן על כלה ישיש עליך אלהיך וכמה משוש חתן על כלה שבעת ימים ויומו של הקב"ה אלף שנה ור' אומר אין את יכול למנות כי יום נקם בלבי ושנת גאולי באה וכמה הם ימות המשיח שלש מאות וששים וחמשת אלפים שנים הם ימות המשיח (éd. de Varsovie, 1893, p. 25 s.). Bacher ajoute (*Tann.* I, p. 139, n. 4) les variantes du *Sch. tob* sur *Ps.* XC : il attribue 40 ans à Aqiba, 60 ans à José le Galiléen, 354 ans, soit une année lunaire, aux maîtres, 1000 ans à Éliézer, 2000 à Josué.

moindres que deux jours, et un jour de Dieu, c'est mille ans. Et R. Abahou dit : Sept mille, car il est dit (*Is.* LXII, 5) : *comme l'épousée fait la joie de l'époux, tu feras la joie de ton Dieu,* or la joie de l'époux au sujet de l'épousée est de sept jours, et le jour de Dieu est de mille ans. Rabbi a dit : Tu es incapable de [les] compter, car : *j'ai dans le cœur un jour de vengeance, et l'année de ma rédemption approche* (*Is.* LXIII, 4) : tels sont donc les jours du Messie; trois cent soixante-cinq mille ans sont les jours du Messie.

Il y a là beaucoup de répétitions, sans parler des arguments tout à fait en l'air, comme le plus souvent, mais ces répétitions même ont leur intérêt. On voit que la tradition était plus d'accord sur les textes allégués que sur les autorités qui les avaient commentés. Il est inutile d'insister sur ce dernier point. Que ce soit Rabbi Iehouda le Saint ou Rabbi José le Galiléen, R. Éliézer ou R. Aqiba qui se soient prononcés pour tel comput, on ne saurait le décider, et ce serait de peu de conséquence. Le nom de R. Dosa le Grand, c'est-à-dire l'Ancien, prouve, d'accord avec le latin de l'apocalypse d'Esdras (1), que dès une époque reculée, avant Hadrien, on tenait pour une période assez longue. On peut dire que deux principes dominent tous ces calculs. Le premier, c'est que la prospérité durera autant qu'a duré l'épreuve : l'épreuve était, soit les quatre cents ans en Égypte, soit les quarante années dans le désert. Le second, c'est que la période messianique, étant une période divine, pouvait fort bien se mesurer à la mesure de Dieu, pour lequel un jour égale mille ans. Indépendamment de ces deux considérations, on s'appuyait sur le psaume LXXII, où le roi attendu demeure « de génération en générations », en comptant les générations indéterminées pour deux générations. Cette exégèse est très étrange; on serait tenté de penser qu'elle ne sert qu'à confirmer une opinion déjà existante, à savoir que les jours du Messie devaient durer autant que trois générations. C'est l'opinion attribuée à R. Éliézer ben Hyrkanos par la source la plus ancienne, le midrach de l'Exode (2). Peut-être même se contentait-il de deux générations, qui répondraient au chiffre de quarante ans exprimé dans l'autre tradition (3) sur le même maître.

Un temps très court est aussi supposé dans l'opinion attribuée à Éliahou, disant à R. Iehouda, frère de Séla le Pieux : « le monde ne doit pas avoir moins de quatre-vingt-cinq jubilés, et le fils de David viendra dans le dernier (4) »; encore ne savait-il pas si ce serait au

(1) 400 ans d'après R. Dosa et d'après IV *Esdr.* VII, 28; cf. plus haut, p. 106 s.

(2) *Mekilta,* éd. Weiss, p. 65ᵃ sur *Ex.* XVII, 16.

(3) BACHER, *Tann.* I², p. 140, note 2.

(4) *b. Sanh.* 97ᵇ : אין העולם פחות משמונים וחמשה יובלות וביובל האחרון בן דוד בא.

commencement ou à la fin du jubilé, période qui dure cinquante ans, comme chacun le sait d'après la Bible.

A côté de ces calculs très artificiels, nous rencontrons une baraïtha d'une singulière envergure qui divise toute l'histoire du monde en trois périodes : deux mille ans de chaos, c'est-à-dire de dérèglement moral, deux mille ans de Loi, deux mille ans de temps messianiques. Le total était évidemment fourni par les six jours de la création, transformés suivant le principe connu en « jours de Dieu » de mille ans. Il était donc invariable. D'après les comptes ordinaires, Abraham avait inauguré la Thora à cinquante ans; depuis ce moment jusqu'en 70 après Jésus-Christ, date de la ruine du Temple, il y avait deux mille ans moins cent soixante-douze ans. Le Messie eût donc dû paraître en l'an 242. Le rédacteur de la tradition, vers 974, ajouta alors que, les péchés d'Israël retardant la rédemption, la seconde période se prolongerait au détriment de la troisième. On aboutit par conséquent à cette rédaction :

Tradition de la maison d'Éliahou : le monde doit durer six mille ans; deux mille ans de Chaos, deux mille ans de Loi, deux mille ans les jours du Messie; et à cause de nos péchés qui se sont multipliés, il en est sorti ce qui est sorti (1).

A prendre ce texte à la rigueur, l'empire de la Loi devait donc cesser à la venue du Messie. Il va sans dire que les Rabbins ne l'entendaient pas ainsi, mais plutôt que les victoires du Messie donneraient plus d'éclat à la loi. Cette tradition n'en est pas moins remarquable, et la grande période de six mille ans a dû la rendre populaire.

D'autres devaient être tentés d'ajouter aux six jours le jour du sabbat, de façon à obtenir sept mille ans avant la grande rénovation du monde. Après l'opinion d'Éliahou que le monde devait durer quatre-vingt-cinq jubilés, soit quatre mille deux cent cinquante ans, le Talmud de Babylone ajoute l'étrange tradition suivante, attribuée à des amoras, mais qui peut remonter plus haut (2) :

(1) *b. Sanh.* 97ᵃ-ᵇ : תנא דבי אליהו ששת אלפים שנה הוי עלמא שני אלפים תוהו שנו אלפים תורה שני אלפים ימות המשיח ובעונותינו שרבו יצאו מהם מה שיצאו. R. Martin, *Pugio*, fol. 315, avait déjà soupçonné la glose; cf. *b.* '*Aboda zara*, 9ᵃ, où il est dit qu'on a enlevé 714 ans, יצאו מהם שבע מאות ארבע עשרה שנה d'après le texte de Raymond Martini. Le texte imprimé est semblable à celui de *Sanh.*

(2) *b. Sanh.* 97ᵇ : שלה ליה רב חנן בר תחליפא לרב יוסף מיצאתי אדם אחד ובידו מגילה אחת כתובה אשורי ולשון קדש אמרתי לו זו מינין לך אמר לי לחיילות של פרס נשכרתי ובין גינזו פרס מיצאתיה וכתוב בה לאחר ד' אלפים ומאתים ותשעים ואחד שנה לבריאתו של עולם העולם יתום מהן מלחמות תנינים מהן מלחמות גוג ומגוג והשאר ימות המשיח ואין הקב"ה מחדש את עולמו אלא לאחר שבעת אלפים שנה.

R. Khanan b. Takhlifa écrivit à R. Joseph : Je rencontrai un homme qui avait à la main un rouleau, écrit en caractères assyriens (carrés) et en langue sacrée (hébreu) ; je lui dis : D'où te vient cela ? il me dit : J'étais mercenaire dans les armées perses, et je l'ai trouvé dans les cachettes des Perses et il y a écrit : Après quatre mille deux cent quatre-vingt-onze ans depuis la création du monde, le monde deviendra orphelin ; ensuite les combats des dragons, ensuite les combats de Gog et de Magog, et le reste sera le temps du Messie, et Dieu ne renouvellera pas son monde si ce n'est après sept mille ans.

Tout est remarquable ici : l'appui prêté par la tradition rabbinique au principe de l'écriture apocryphe, dissimulée dans une cachette, l'origine persane des périodes, le chiffre de sept mille ans pour la durée du monde. De 4291 (1) à l'an 7000, même en retranchant les guerres du dragon et de Gog et Magog, il reste une longue période messianique.

Malgré le chaos apparent de ces différents computs, on aura peut-être remarqué qu'il n'y en a aucun entre 70 et 354 ou 365. En d'autres termes, il y a une courte période, 40, 60, 70, soit deux ou trois générations, et une longue période de 365, 400, 1000, 2000 ans...

A vouloir harmoniser, on conclurait que la période courte vise le règne actuel du Messie, et la période longue l'ensemble des temps inaugurés par son règne. Si l'on a pu en effet supposer que le Messie devait vivre quatre cents ans, ou même mille ans, pour dépasser la longévité des patriarches, il est peu vraisemblable qu'on lui ait donné deux mille ans ou plus. On pouvait très bien admettre qu'après sa mort les choses resteraient sur le pied où sa venue les aurait mises.

De toute façon on ne saurait reconnaître dans ces différentes traditions une opinion qui s'imposât. Elles marquent bien que les temps messianiques étaient distincts du monde à venir qui ne doit pas avoir de fin, elles ne prévoient rien entre les temps messianiques et le monde à venir, mais elles ne disent pas avec l'autorité d'une tradition ferme combien de temps doit vivre le Messie, ni si le monde doit se terminer à sa mort.

(1) Ou 4231 d'après M. Klausner, pour coïncider avec *ʿAboda zara*, 9ᵇ (*l. l.*, p. 29).

CHAPITRE VI

LE MESSIE.

I. — L'AVÈNEMENT D'ÉLIE.

On sait par les Évangiles qu'au temps de Jésus les docteurs de la Loi regardaient l'avènement d'Élie comme une condition préalable à la venue du Messie (1). Jésus expliqua que ce rôle avait été rempli par Jean-Baptiste.

Les Juifs l'entendaient d'une façon littérale, et attribuaient à Élie diverses fonctions. Si l'on veut suivre le développement de cette idée, il faut remonter à deux textes de l'Écriture.

Malachie a dit (2) :

> Voici que je vais vous envoyer Élie le prophète, avant que n'arrive le jour de Jahvé, grand et redoutable; et il ramènera le cœur des pères vers les enfants, et le cœur des enfants vers les pères, de peur que je ne vienne frapper la terre d'anathème.

Ce passage se rapportant à ce qui est dit peu auparavant du messager de Dieu (3), le rôle d'Élie était bien celui d'un précurseur aux temps messianiques, avec la mission de rétablir la paix.

Le Siracide marque moins clairement l'œuvre d'Élie comme subordonnée à celle d'un autre. Il ajoute des traits importants. L'auteur s'adresse à Élie pour célébrer ses dons et ses œuvres :

> Toi dont il est écrit que tu es prêt pour le temps,
> pour apaiser la colère avant l'explosion,
> pour ramener le cœur des pères vers les fils,
> pour restaurer les tribus d'Israël :
> Heureux qui te verra et mourra,
> ou plutôt nous vivrons (4) !

(1) *Mt.* XI, 14; XVII, 11.

(2) *Mal.* III, 23-24. Trad. van Hoonacker.

(3) *Mal.* III, 1 : « Voici que je vais envoyer mon messager et il déblaiera le chemin devant moi, et aussitôt viendra à son Temple le Seigneur auquel vous aspirez et l'ange de l'alliance que vous désirez ».

(4) *Eccli.* XLVIII, 10 et 11.

Les trois premiers hémistiches reproduisent Malachie. L'auteur attribue ensuite à Élie une fonction semblable, presque mot pour mot, à celle du Serviteur dans Isaïe (1), la restauration des tribus d'Israël. La fin est assez obscure et le texte hébreu est malheureusement lacuneux. Il nous paraît cependant certain avec M. Peters qu'il y est question de la résurrection des morts (2). Après avoir poussé le cri classique : voir ce temps heureux et mourir! l'auteur se corrige et affirme : « Ou plutôt nous-mêmes, qui serons morts, nous revivrons! » C'est la foi en la résurrection qui termine la perspective, sans que le rôle d'Élie y soit autrement déterminé.

C'est très probablement de ces textes que le rabbinisme a tiré les trois fonctions dont il investit Élie. Il viendra pour restaurer Israël, pour oindre le Messie, et il aura une certaine part à la résurrection des morts, du moins selon quelques-uns.

La première fonction pouvait s'entendre de bien des manières. Mais comme le rôle d'Élie n'était que préliminaire, on lui attribuait de préférence une sorte de recensement ou de lustration des tribus d'Israël pour éliminer les non-israélites qui n'avaient pas droit au salut, et pour réintégrer dans leur droit les familles qui auraient été exclues à tort. Le texte le plus important s'exprime ainsi (3) :

R. Josué rapporte comme une tradition de R. Iokhanan ben Zakkaï qui la tenait de son maître (4), et son maître de son maître, comme une règle de droit venue avec Moïse du Sinaï, qu'Élie ne viendra pas pour déclarer [dans tous les cas] impur ou pur, pour éliminer et pour admettre, [mais seulement] pour éliminer ceux qu'on avait admis en violation du droit, et pour admettre ceux qu'on avait éliminés en violation du droit... R. Iehouda (5) dit : Pour admettre, et non pour éliminer. R. Siméon (6) dit : Pour aplanir les difficultés. Et les sages dirent : Ce n'est pas pour éliminer, ni pour admettre, mais pour faire la paix dans le monde.

Et ces sages citaient Malachie, préférant s'en tenir simplement aux termes du prophète et à leur exégèse la plus générale, qui était bien la paix. Mais cette prudente réserve eût mis un frein trop sévère à l'imagination des rabbins. L'idée de R. Siméon (ou de R. Ismaël)

(1) ולהכין שב[טו ישרא]ל et *Is.* XLIX, 6.

(2) Le grec et le syriaque sont assez d'accord dans ce sens pour que M. N. Peters soit autorisé à restituer : אשר[י] ראך ובית [כי גם אנחנו חיה נח]יה : *Beatus est, qui te videt et moritur, nam etiam nos vita vivemus,* d'après le grec : καὶ γὰρ ἡμεῖς ζωῇ ζησόμεθα. L'opposition marquée par le syriaque est bien dans le contexte, aussi je préférerais : ואף כי à כי גם.

(3) *'Eduyoth,* VIII, 7.

(4) Hillel l'ancien!

(5) Ben Bathyra, d'après Friedmann et Klausner (ap. KLAUSNER, *op. l.*, p. 60).

(6) D'après KLAUSNER, *eod. loc.*, R. Ismaël.

qu'Élie viendrait résoudre les questions pendantes se rattachait à l'attente générale du grand prophète, appelé à réparer les lacunes laissées par la suspension de l'esprit prophétique. Quand Judas Macchabée dédia le Temple qui avait été profané, on mit les anciennes pierres de l'autel dans un lieu convenable, en attendant la venue d'un prophète qui dirait ce qu'il en fallait faire (1). De pareils doutes pouvaient surgir à chaque pas, aussi ne faut-il pas s'étonner qu'on ait réservé à Élie de donner la solution de certains cas douteux, comme de trancher les questions de propriété, de choses pures ou impures, de sacrifices à offrir, voire d'interprétation des textes (2). Comme cet office était le plus ordinairement celui des rabbins, la grande personnalité du prophète fut insensiblement rabaissée aux traits d'un casuiste rabbinique.

Cependant on n'oubliait pas l'allusion faite par Malachie au rôle d'Élie comme précurseur.

Le juif Tryphon objecte à saint Justin que le Christ, d'abord inconnu, doit être oint par Élie, qui est chargé de le révéler au monde (3). Élie agit donc ici avant tout comme prophète ; c'est par une révélation de Dieu qu'il saura reconnaître le Christ, l'oindre et le manifester. C'est Samuel, un prophète, qui avait oint Saül en discernant dans la foule des Israélites l'élu de Dieu (4), et ensuite David. Élisée avait même chargé un de ses disciples d'oindre Jéhu, roi d'Israël (5).

Tant qu'Élie n'était pas venu, déclarait Tryphon, et il n'était pas venu de son temps, personne ne pouvait se flatter de connaître le Messie (6).

Il y avait là encore un thème fécond en développements ; nous en rencontrerons quelques-uns à propos de la préexistence du Messie.

Enfin on associait Élie à la résurrection des morts. Dans certains textes de la Michna, on lit même expressément que la résurrection a lieu par le ministère d'Élie (7), dont le nom est en bénédiction. Mais c'est la conclusion fort inattendue d'une assez longue argumentation. Le contexte suggère seulement que la résurrection des morts fait

(1) I *Macch.* IV, 46.

(2) VOLZ, p. 192 ; KLAUSNER, p. 58 ss.

(3) *Contre Tryph.* c. VIII : Χριστὸς δὲ, εἰ καὶ γεγένηται, καὶ ἔστι που, ἄγνωστός ἐστι, καὶ οὐδὲ αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται, οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα μέχρις ἂν ἔλθων Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν, καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ.

(4) I *Sam.* X, 1 ; XVI, 13.

(5) II *Reg.* IX, 1-10.

(6) *Contre Tryph.* c. XLIX.

(7) *Michna Sota*, IX, 15 : והחיות המותים בא על ידו אליהו הנביא זכור לטוב אמן ; cf. plus haut, p. 182.

penser à Élie. Et c'est bien ainsi que M. Schwab a traduit le Talmud de Jérusalem (1).

Quoi qu'il en soit, Élie était déjà associé par le Siracide à la résurrection des morts. On doit observer que dans ces cas il n'est pas question de messianisme.

II. — LES NOMS DU MESSIE.

Venons à la personne même du Messie.

Et d'abord le nom, ou les noms qui servaient à le désigner.

Au premier rang, il faut naturellement placer le terme même de Messie.

Messie, comme on sait, signifie oint, et par là, lorsqu'il s'agissait d'une personne (2), on entendait certainement une onction religieuse, ou plutôt divine, l'onction répandue au nom de Iahvé, pour marquer et son choix et le pouvoir conféré par lui. Dans l'A. T., que nous rappelons ici brièvement, le prêtre était l'oint (3), mais c'est surtout du roi qu'on disait « l'oint de Iahvé ». Cela s'explique assez par les origines de la royauté en Israël. Elle n'y avait pas de racines, et le roi ne pouvait alléguer ni le sang divin de sa race, ni une tradition monarchique préhistorique. L'élection de Iahvé, et l'onction, furent son titre à l'obéissance. Il était le Sauveur élu et autorisé par Dieu. Cependant le terme d'oint de Iahvé n'était pas absolument restreint à cet emploi. Cyrus, regardé comme l'instrument de Iahvé pour le salut d'Israël, était son oint (4), et les patriarches, organes de la révélation, l'étaient aussi (5), et même, semble-t-il, le peuple entier d'Israël (6). Le terme d'oint de Iahvé paraissait donc admirablement choisi pour désigner le libérateur futur, celui qui devait, par la vertu de Iahvé, sauver son peuple, et, de fait, il se trouve du moins dans deux passages parfaitement clairs (7).

C'est de là que l'expression a passé aux écrits de l'école pharisaïque, les psaumes de Salomon (8), et l'apocalypse de Baruch (9). « L'oint de Iahvé » ou « son oint » en parlant de Iahvé, connotait le

(1) T. IV, p. 16 s. dans le traité *Sabbath ;* passage répété au traité *Chegalim.*

(2) Le cas du bouclier de Saül (II *Sam.* I, 21) est naturellement différent.

(3) *Lév.* IV, 3. 5 etc.

(4) *Is.* XLV, 1. Sur l'accentuation anormale de לִמְשִׁיחוֹ לְכוֹרֶשׁ cf. *b. Megh.* 12ª avec la note de Raschi.

(5) *Ps.* CV, 15; I *Chr.* XVI, 22.

(6) *Hab.* III, 13.

(7) *Ps.* II, 2 et I *Sam.* II, 10; cf. DHORME, *Le cantique d'Anne* (*RB.*, 1907, p. 386-397).

(8) *Ps. Sal.* XVIII, 6, et certainement aussi XVII, 36 et XVIII, 8 où l'expression Χριστὸς Κύριος équivaut à l'hébreu Messie ou Oint de Iahvé.

(9) *Apoc. Bar.* XXXIX, 7; XL, 1; LXXII, 2.

titre royal; cependant, en eux-mêmes, ces mots gardaient plus d'ampleur, et marquaient très expressément l'unité d'intentions et d'action entre Iahvé et son oint. Lorsqu'il fut entendu de tous que l'Oint de Iahvé était une personne spéciale, encore inconnue, mais investie par l'espérance d'un rôle déterminé, on en vint à dire simplement l'oint, par excellence, pour le Sauveur attendu, et c'est l'appellation qui domine désormais (1).

Pour individuel qu'il fût, le terme de Messie n'était pas tout à fait un nom propre. On ne disait pas « Messie », on disait « le Messie », du moins à l'époque où nous sommes, puisque l'usage de dire Messie sans article ne se trouve que dans la tradition babylonienne. C'est ce que M. Dalman a bien établi (2). Il en résulte que le sens propre du mot, « l'oint », avait conservé toute sa portée (3).

Toutefois les rabbins ont peut-être apprécié de moins en moins la valeur générale de ce concept : pour eux l'oint était surtout le Roi, aussi trouve-t-on très souvent les deux mots joints ensemble, surtout dans les Targums plus récents et dans la tradition palestinienne (4).

(1) IV *Esdr.* VII, 29; XII, 32. *Apoc. Bar.* XXIX, 3; XXX, 1; dans LX, 9, « mon serviteur le Messie » (syr. עבדי משיחא). D'après DALMAN, *Die Worte Jesu*, p. 239, l'expression Messie de Iahvé, ou son Messie, ou ton Messie (en parlant de Iahvé) ne se trouve que dans les Targums, où la traduction l'imposait, et dans quelques prières liturgiques. משיחא דיי, Targ. *Is.* IV, 2; XXVIII, 5; משיחך, Targ. *Hab.* III, 18; *Ps.* XVIII, 32; LXXXIV, 10; משיחה, Targ. *Zach.* IV, 7; X, 4; *Ps.* II, 2; XX, 7.

(2) DALMAN, *Die Worte Jesu*, p. 239 s. מְשִׁיחַ est toujours, dans la tradition palestinienne, ou bien à l'état construit, ou avec un suffixe, ou bien avec l'article. On trouve toujours יְמוֹת הַמָּשִׁיחַ, ce qui fait supposer que dans l'expression חבלו של המשיח, il faut ponctuer חֶבְלוֹ שֶׁלַּמָּשִׁיחַ, par conséquent avec l'article, et de même pour שִׁבּוּשׁ שֶׁלַּמָּשִׁיחַ. En araméen, on trouve toujours משיחא, donc déterminé.

(3) De *Machiaḥ* les Grecs ont fait Μεσσίας. La prodigieuse érudition de Lagarde (*Bildung der Nomina*, p. 93-110) ne peut rien contre un fait aussi évident. En bonne règle, le grec eût dû se contenter d'un σ; mais la réduplication de ce caractère n'est pas rare, avec alternance de la forme avec un seul.

(4) DALMAN, *Die Worte Jesu*, p. 240 s. M. Dalman cite pour משיחא, Targ. Onq. *Gen.* XLIX, 10; *Num.* XXIV, 17; Targ. I *Sam.* II, 10; II *Sam.* XXIII, 3; I *Reg.* IV, 33; *Is.* IX, 6; X, 27; XI, 1. 6; XIV, 29; *Jer.* XXXIII, 13; *Mich.* V, 2; *Zach.* VI, 12; *Sot.* IX, 15, *j. Kil.* 32^b. Dans les Targums postérieurs מלכא משיחא Ps.-Jon. (ou Targ. *Jer.* I) *Gen.* III, 15; XXXV, 21; XLIX, 1. 10. 11. 17; *Ex.* XL, 9; *Num.* XXIII, 21; XXIV, 20. 24; *Dt.* XXV, 19; XXX, 4; dans le Targ. fragm. ou *Jer.* II : *Gen.* III, 15; XLIX, 10. 11. 12; *Ex.* XII, 42; *Num.* XI, 26; XXIV, 7; Targ. *Cant.* I, 8; VII, 14; VIII, 1. 2. 4; *Ruth*, I, 1; III, 15; *Eccles.* I, 14; VII, 24; *Ps.* XXI, 2. 8; XLV, 3; LXI, 7. 9; LXXII, 1; LXXX, 16; tandis que משיחא seul Targ. *Jer.* I : *Num.* XXIV, 17; Targ. *Lam.* II, 22; IV, 22. D'après M. Dalman, מלכא משיחא devrait se traduire : « le roi oint », et non pas « le roi Messie ». Il est sûr que pour dire « le roi Jannée » on disait יני מלכא, c'est-à-dire le nom propre avant le nom commun, et donc « le roi du nom de Messie » eût dû se dire משיחא מלכא, mais d'autre part la traduction « le roi oint » n'attache-t-elle pas trop d'importance au sens étymologique, au détriment du sens individuel ?

Il y eut donc une tendance à relever de plus en plus le caractère proprement royal du Messie.

C'était une dérogation plus grave du sens primitif de le nommer non plus « l'oint de Iahvé », mais « l'oint d'Israël » pour indiquer son étroite appartenance à la nation (1).

Enfin on employa encore l'expression d' « oint de la justice » (2), ou l' « oint de notre justice » en faisant parler Israël (3), ou l' « oint de ma justice » (4) en faisant parler Dieu. L' « oint juste » serait, croyons-nous, une traduction beaucoup trop atténuée. La justice indique probablement ici le droit légitime; droit établi par la promesse de Dieu, et fixé dans Israël et dans la maison de David (5).

Les tannas les plus anciens ne font aucune allusion au Messie, mais ce terme est déjà attribué à Éliézer ben Hyrkanos (6), et il demeurera le terme classique, compris de tous. Quelques-uns des anciens prophètes, par exemple la seconde partie d'Isaïe, avaient pu décrire assez longuement les temps du salut sans mentionner le Messie personnel. Mais il avait pris un tel ascendant sur la pensée des tannas qu'on disait désormais « les jours du Messie », pour marquer cette période glorieuse, ou encore le règne de la maison de David, ce qui n'était guère moins caractéristique (7). R. Iehouda le Saint aurait déclaré qu'on ne satisfaisait pas au précepte, si, en récitant la prière *Chemoné-esrê*, on ne faisait pas mention du règne de la maison de David (8).

Si ce terme a quelque chose de moins individuel, les deux recensions de la prière, celle de Palestine et celle de Babylone, y ajoutent la mention expresse du Messie ou d'un descendant de David (9). On peut

Quand nous traduisons « le Roi Messie », cela veut dire « le roi qui sera le Messie », et c'est bien ce qu'on voulait marquer.

(1) Targ. *Is.* XVI, 5; *Mich.* IV, 8 : משיחא דישראל.

(2) Targ. *Jer.* XXIII, 5; XXXIII, 15 : משיח צדקה.

(3) משיח צדקנו *Pesiqta rabbathi*, 162ᵇ, 163ᵃ, 164ᵃ.

(4) *Eod. loc.* 161ᵇ, 162ᵃ, 163ᵃ. *Apud* DALMAN, p. 241; cf. משיח צדקך dans la recension palestin. du *Chemoné-esrê* (bénédiction 14ᵉ).

(5) Voir plus haut ce que nous avons dit du Cohen ṣédeq.

(6) *Mekilta* sur *Ex.* XVI, 25, p. 59ᵃ éd. Weiss.

(7) יְמוֹת הַמָּשִׁיחַ.

(8) *b. Berak.* 49ᵃ. La tradition remonte à Rabbi par l'intermédiaire de R. Éla et de R. Jacob b. Akha : כל שלא אמר .... ומלכות בית דוד בבונה וירושלים לו יצא ידי חובתו, litt. « n'échappe pas à la main-mise de son obligation »; בונה ירושלם est une allusion à la 14ᵉ demande; cette baraïtha coïncide fort bien avec le texte de la recension palestinienne du *Chemoné-esrê* : רחם יי אלהינו .... על ירושלם עירך ועל ציון משכן כבודך .... ועל מלכות בית דוד משיח צדקתך ברוך אתה יי אלהי דוד בונה ירושלם.

(9) Nous venons de citer la recension palestinienne; dans celle de Babylone, c'est à la demande quinzième : את צמח דוד מהרה תצמיח.

donc dire que l'attente du Messie au temps de Jésus était, sinon un dogme tel que nous l'entendons, du moins une espérance absolument ferme. On pouvait s'en préoccuper plus ou moins; personne ne l'a révoquée en doute avant la rédaction de la Michna, car on ne peut interpréter comme une négation la réserve prudente d'un rabbin au moment où R. Aqiba saluait Bar-Kokébas comme le Messie (1).

Il n'y avait pas de doute que le Messie dût appartenir à la maison de David. On vient de voir que, pour signifier les temps messianiques, on disait aussi : « le règne de la maison de David » (2). C'était comme un écho de la promesse d'Isaïe, qui, passant par-dessus la tête d'Achaz, s'adressait à la maison de David (3). Cependant cette maison ne représentait qu'une seule personne, car on n'imaginait pas plusieurs Messies, et il n'est nulle part question de ses enfants ou de ses successeurs. Aussi le nommait-on fort ordinairement le fils de David. Les exemples sont trop nombreux pour être cités. Une seule fois au temps des tannas on le nomme même David tout court (4) :

> Les Rabbins disent : Quant au roi Messie, qu'il fasse partie des vivants ou des morts, il se nommera David... En voici, selon R. Tanḥouma, le motif : *Il fait grâce*, est-il dit, *à son oint, à David* (*Ps.* XVIII, 51).

C'est à tort que M. Klausner (5) lui donne le nom de *Goël* ou rédempteur. Cette épithète se trouve bien dans le *Chemoné-esrê*, mais elle s'applique à Dieu (6). Seuls les noms de Messie et de fils de David étaient des appellations comprises de tous et officielles. Mais il était loisible à chacun de trouver dans l'Écriture des noms que le contexte suggérait d'appliquer au Messie. R. José le Galiléen était sur une bonne piste, lorsqu'il nommait le Messie *Chalôm*, « Paix » d'après Isaïe (7) qui le disait « Prince de la paix ». Pourtant ce nom n'eut pas de vogue. R. Ichoudah ben Ilaï trouva immédiatement un contradicteur lorsqu'il proposa de nommer le Messie *Khadrak*. Se souvenant qu'Isaïe

(1) *j. Ta'anith*, IV, 5, trad. Schwab, t. VI, p. 189 : « R. Simon b. Yoḥaï a enseigné que son maître R. Akiba explique le verset (*Nombres*, XXIV, 7) : *un astre* (*kokab*) *s'élance de Jacob*, en l'appliquant à la venue de Bar-Kozba, et Akiba en le voyant s'écria : Voilà le roi Messie. Mais R. Yoḥanan b. Torta lui répondit : Akiba, l'herbe aura poussé entre tes mâchoires avant que le fils de David paraisse ». Cf. plus loin, p. 317.

(2) *Mekilta* sur *Ex.* XVI, 25, p. 59 éd. Weiss : מולכות בית דוד, attribué à Éléazar de Modin; de même dans la recension palestinienne du *Chemoné-esré*, 14.

(3) *Is.* VII, 14.

(4) *j. Berakoth*, II, 4, trad. Schwab, t. I, p. 42.

(5) *L. l.*, p. 67.

(6) Demande septième, dans les deux recensions.

(7) KLAUSNER, *l. l.*, p. 67 d'après *Dérek éreṣ zuṭa* sur *Is.* IX, 5.

avait glorifié le lieu de repos du Messie (1), il voyait un sens messianique dans Zacharie : « La parole de Dieu est au pays de Khadrak (2) et Damas est son lieu de repos ». Khadrak sera donc le Messie, dur (*khad*) contre les étrangers, mais doux (*rak*) envers Israël. Mais José, fils de la damasquine, lui répondit assez aigrement : « Fils de rabbi, pourquoi nous gâtes-tu l'Écriture? J'atteste le ciel et la terre que je suis de Damas, et qu'il y a là un lieu nommé Khadrak (3) ».

Plusieurs savants (4) pensent que le Messie fut aussi nommé Ézéchias, en souvenir de la prophétie d'Isaïe à Achaz, mais le texte sur lequel on s'appuie nous paraît avoir un autre sens (5). Il est certain d'ailleurs que plus d'un rabbin a cru que cette prophétie s'arrêtait à Ézéchias ; c'était en particulier l'avis de Tryphon, l'interlocuteur de saint Justin (6). Quelques-uns en concluaient qu'Ézéchias avait failli être le Messie, et c'est ainsi qu'on expliquait le *mem* fermé qui se trouve dans Isaïe. Et enfin un amora, R. Hillel, en vint à conclure rondement qu'Ézéchias avait été le Messie, et qu'on ne devait pas en attendre d'autre (7). Mais ces deux dernières opinions sont postérieures à l'époque des tannas.

L'imagination ne cessa pas de s'exercer quant aux suggestions que l'Écriture pouvait fournir sur le nom du Messie. Nous en retrouverons, à propos du Messie souffrant, des exemples vraiment étranges. Les rabbins ont mis en œuvre dans ce jeu la plus extrême subtilité. On n'en est que plus étonné de constater l'omission de certains noms qui semblaient se présenter d'eux-mêmes. Pourquoi ne pas le nommer Emmanuel? C'est sans doute à cause de l'opinion que nous venons de rappeler qui bornait la prophétie de l'Emmanuel à Ézéchias. Mais cette restriction est sûrement née de l'opposition au christianisme. Si R. José le Galiléen avait trouvé le nom de *Chalôm* dans Isaïe (8), il eût pu

(1) *Is.* XI, 10.

(2) *Zach.* IX, 1. Ce pays de חדרך s'est retrouvé récemment sur une inscription araméenne publiée par M. Pognon, sous la forme חזרך ; cf. *RB.*, 1907, p. 556.

(3) Bacher, *Tann.* I², p. 391 ; Klausner, *l. l.*, p. 68, d'après *Sifrê* sur *Dt.* § 1.

(4) Klausner, Dalman etc.

(5) *b. Berak.* 28ᵇ : בשעת פטורתו אמר להם פנו כלים מפני הטומאה והכינו כסא להזקיהו מלך יהודה שבא. « A l'heure de sa délivrance (au moment de la mort de Iokhanan b. Zakkaï), il leur dit (à ses disciples) : Enlevez les vases pour éviter (qu'ils ne contractent) l'impureté et préparez un trône à Ézéchias, roi de Juda, qui vient ». Au premier abord, et surtout isolés, les derniers mots paraissent décisifs ; mais dans *j. Sota*, IX, trad. Schwab, VII, 344, on voit ensuite préparer un trône à R. Iokhanan lui-même pour recevoir son disciple à sa mort. La pensée du rabbi est donc que quelque grand personnage défunt viendra recevoir son âme. D'après Lévy (dictionnaire, sub v° כסא), Ézéchias désignerait R. Gamaliel ; ailleurs c'est le roi Josaphat qui vient, autre nom symbolique.

(6) *Dial.* c. LXVII.

(7) *b. Sanh.* 94ᵃ et 99ᵇ.

(8) *Is.* IX, 5.

relever tout à côté beaucoup d'autres appellations : *Pélé* (admirable), *Io'és* (conseiller), *El gibbor* (Dieu héros), etc. Mais on n'aimait pas beaucoup tout cet endroit à cause des chrétiens qui reconnaissaient dans l'Emmanuel le fils de la Vierge.

Le psaume II imposait le titre de Fils de Dieu, de quelque façon qu'on l'entendît; dans l'apocalypse d'Esdras Dieu disait « mon fils », en parlant du Messie (1). Si les rabbins ont évité absolument ce nom, n'est-ce pas parce que les chrétiens le prenaient au sens propre?

II. — NATURE DU MESSIE. PRÉEXISTENCE.

Le Messie attendu par les Pharisiens est un descendant de David, un membre de la famille humaine, distingué par des dons extraordinaires de Dieu, mais un homme, non pas un ange, ni un Dieu. Le témoignage positif de Tryphon, l'interlocuteur de saint Justin, concorde parfaitement avec tout ce qu'on trouve dans les écrits rabbiniques au temps des tannas, et avec le silence qu'ils gardent ainsi que les Psaumes de Salomon, sur toute dignité plus haute qui serait attribuée au Messie. C'est précisément pour n'avoir pas voulu reconnaître la divinité de Jésus que le judaïsme refusa en même temps de voir en lui le Sauveur.

Tryphon disait carrément, au nom de son peuple : « Nous attendons tous que le Christ sera un homme, descendu des hommes » (2).

Il y eut certainement des Juifs qui, comprenant mieux les Écritures, n'eurent pas une répugnance absolue à admettre la divinité du Messie; ceux-là se convertirent au christianisme; mais on sait qu'ils furent en petit nombre. La masse ne fit qu'accentuer sa négation par opposition à la nouvelle doctrine; mais déjà les Psaumes de Salomon s'en tiennent à des dons surnaturels.

On a répandu quelque obscurité sur ce point en alléguant que les Juifs croyaient à la préexistence du Messie. Il faut faire ici plusieurs distinctions très simples. Parle-t-on d'une préexistence idéale, ou d'une préexistence réelle?

Et dans ce second cas, le Messie existait-il avant sa naissance ou avant d'exercer son rôle de Messie?

Il est clair que ce sont là des hypothèses tout à fait distinctes et qui n'ont pas la même portée.

Le judaïsme admettait assurément une certaine préexistence des

(1) Voir plus haut, p. 105. Il sera question plus loin du titre « Fils de l'homme »; cf. p. 224.

(2) Καὶ γὰρ πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι (*Dial.* c. XLIX).

choses dans la pensée de Dieu. Très probablement il ne s'agissait pas, du moins dans les temps anciens, d'une préexistence à la fois idéale et réelle, à la manière des Idées de Platon, mais de la prévision intelligente de l'artiste. Ainsi lorsque Dieu ordonne à Moïse de bâtir le tabernacle (1), il ne se borne pas à le décrire, il en montre le plan.

Peut-être, avec le temps, et sous l'influence de la philosophie platonicienne, attribua-t-on à ces choses prévues une certaine consistance idéale, plus aisée à concevoir s'il s'agissait d'une chose intellectuelle comme la Thora, ou morale comme la pénitence, ou même une existence réelle, s'il s'agissait d'objets situés en dehors du monde normal, comme le trône de gloire, le Paradis ou l'Enfer; encore ces derniers objets ne sont-ils pas antérieurs à eux-mêmes, ils ne préexistent pas, ils existent avant d'autres. Si on leur adjoint le Messie, ce n'est point dans son existence propre, mais seulement par son nom. C'est ainsi qu'il faut entendre la baraïtha souvent citée (2) :

Sept choses ont été créées avant la création du monde; ce sont : la Loi, la Pénitence, le Paradis, l'Enfer, le Trône de gloire, le Sanctuaire et le nom du Messie.

Dans cette énumération, le Messie vient avec le Sanctuaire : le Sanctuaire préexistait parce que Dieu en avait conçu le plan, le Messie parce que Dieu savait son nom (3). C'est du nom seulement que parle le Targum sur un passage aussi propre à suggérer une préexistence réelle qu'était le texte de Michée : « Celui... dont les origines sont au commencement, dès les jours de l'éternité », devient dans le Targum : « Celui dont le nom est prononcé dès le commencement, dès les jours de l'éternité » (4). A plus forte raison n'en trouve-t-il pas plus dans Zacharie (5) : « et il révélera le Messie, dont le nom est prononcé dès l'origine », ni dans le psaume (6) qui a inspiré la tradition talmudique

(1) *Ex.* XXV, 9. 40; XXVI, 30; XXVII, 8; *Num.* VIII, 4.

(2) *b. Pesakhim,* 54ª : והא תניא שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הן תורה ותשובה וגן עדן וגיהנם וכסא הכבוד ובית המקדש ושמו של משיח.

(3) Ce serait une évidente exagération de dire que pour les Sémites le nom signifie toujours l'existence. Ils ont seulement attribué au nom plus d'importance que nous, et cela surtout quand il s'agit des entités divines. Ce serait à tout le moins une pétition de principe de conclure de la prévision du nom du Messie à sa nature divine. Le passage du Talmud va à peine aussi loin que *Hén.* XLVIII, 2, et ne parle pas comme *Hén.* XLVIII, 6, d'une existence réelle.

(4) Targ. *Mich.* V, 2 : די שמה אמיר מלקדמין מיומי עלמא.

(5) Targ. *Zach.* IV, 7 : ויגלי ית משיחא דאמיר שמה מלקדמין.

(6) Targ. *Ps.* LXXII, 17 : והא שמה לעלם מדכר וקדם דאתברי שמשא בזמן הדה שמה.

citée : « que son nom soit toujours en mémoire, et son nom existait antan, avant que le soleil fût créé ».

Tout cela ne suppose qu'une prévoyance spéciale de Dieu par rapport au Messie.

Et quand bien même il aurait existé dès l'origine du monde, cela ne prouverait pas une origine divine. On pouvait se le représenter au milieu des autres âmes. C'était une opinion assez commune que toutes les âmes avaient été créées en même temps dès la première création, et attendaient auprès de Dieu le moment d'entrer dans des corps. La présence du Messie parmi elles n'eût rien eu que de très naturel.

Un texte qui date tout au plus du IX^e^ siècle de notre ère (1) suppose même qu'il était né dès la création du monde : « Dès l'origine de la création du monde est né le roi Messie ».

On ne s'explique pas très bien comment le Messie serait né, — s'il faut prendre ce terme à la rigueur —, avant le premier homme. Telle n'était pas sans doute la pensée de l'auteur. Il fait remonter la naissance du Messie aux origines de l'humanité. Mais cette naissance ne marque rien autre d'extraordinaire. Le Messie serait né longtemps avant d'exercer son rôle, ou même avant de devenir Messie, comme c'était l'opinion assez générale.

Elle s'imposait aux Juifs qui vivaient dans l'attente de la manifestation inopinée du Messie. Et c'est précisément parce qu'on n'espérait pas qu'il vînt du ciel, qu'on l'imaginait déjà né, petit enfant comme tous les hommes, et, devenu grand, épiant le signal qui lui serait donné d'en haut.

La *Pesiqta Rabbathi* a simplement reporté cette naissance aussi loin que possible. Des textes plus anciens jugeaient digne de la Providence de Dieu que le Restaurateur fût né le jour même de la destruction du Temple. Dans cette légende bien connue, on lui prêtait par conséquent une existence cachée destinée à se prolonger autant que le temps écoulé depuis la catastrophe.

Il aurait donc eu un âge respectable au temps de la rédaction du Talmud de Jérusalem.

Rabbi Ioudan disait au nom de R. Aïbo :

Le jour même où est né le Messie, le jour même où le temple a été ruiné, il arriva à un juif qu'une de ses vaches mugit. Devant lui passa un arabe, et il entendit ce mu-

(1) Zunz, *Gottesdienstliche Vorträge*, p. 244. *Pesiqta Rabbathi*, éd. Friedmann, p. 152^b^ : בתחולת ברייתו של עולם נולד מלך המשיח, dans le chap. XXXIII; les chapitres XXXIV à XXXVII sont encore plus récents d'après Dalman, *Der leidende und der sterbende Messias*, p. 53, note.

gissement et lui dit : Juif, fils de juif, détache tes vaches et détache ta charrue, car le Temple est en ruines! Elle mugit une seconde fois, et il lui dit : Juif, fils de juif, attache tes vaches et ta charrue, car le roi Messie est né (1).

A ce propos « R. Boun dit : A quoi bon apprendre tout cela du fait concernant l'Arabe? un verset textuel de la Bible le confirme : *Le Liban,* est-il dit (Isaïe x, 34), *tombera avec majesté ;* et ces mots sont suivis de ceux-ci : *une branche sortira de la souche d'Isaïe* (c'est-à-dire la destruction du temple sera compensée par la naissance d'un Messie descendant de David) » (2).

On sent ici que la dignité des maîtres ne leur permettait pas de s'appuyer seulement sur une légende assez frivole. Aussi bien les textes ne manquaient pas pour exprimer la rencontre de l'extrême douleur et de la joie; c'était l'image connue des douleurs de l'enfantement. R. Samuel, fils de Nakhman, concluait lui aussi d'Isaïe : « avant d'éprouver la douleur, elle a enfanté un fils » (3), que le Messie avait dû naître au moment où les Israélites se lamentaient sur la ruine du Temple (4).

A mesure qu'on s'éloignait de cette époque, le Messie vieillissait sans devenir Messie. On ne renonçait pas cependant à la foi en sa naissance. On supposait seulement que Dieu le tenait caché quelque part. Sans aborder encore le sujet des souffrances du Messie, constatons ici que cette naissance en un jour aussi lugubre n'avait pas porté bonheur au Messie. Il faut lire cette légende dans le midrach de la Genèse; c'est toujours Samuel b. Nakhman qui parle :

Élie, sa mémoire soit en bonne part, se promenait une fois, le propre jour où fut détruit le Temple, et il entendit une voix surnaturelle (5) qui criait et lui disait : Le saint Temple va être détruit! Élie pensa donc que tout le monde allait être détruit. Il alla et rencontra des hommes qui labouraient et semaient et leur dit : Dieu est irrité contre son monde, et a résolu de détruire sa maison, et de livrer ses fils captifs parmi les nations du monde. et vous vous préoccupez de la vie d'une heure? Une voix surnaturelle lui fut adressée et lui dit : Laisse-les, car un Sauveur leur est né, à Israël.

(1) *j. Berak.* 5ᵃ; l'hébreu dans *Pugio...*, fol. 279 : בו ביום שנולד משיח בו ביום חרב ביונ המקדש עובדא הוה בחד יהודאי געת תורתיה קיכווי עבר חד ערבי ושמע קלא אמר ליה יהודאי בר יהודאי שרי תוריך ושרי קנקניך דהא חריב בית מקדשא געת זמן תינונות אמר לו יהודאי בר יהודאי קטור תוריך וקטיר קנקניך דהא יליד מלכא בושיחא. Le même récit dans *Eka rabbathi,* sur *Lam.* I, 16. Le Talmud de Jér. fait à tort de R. Ioudan le fils de R. Aïbo; le texte est déjà bien rétabli dans R. Martini d'après *Eka.*

(2) *Talmud de Jérusalem,* I, p. 43, trad. Schwab.

(3) *Is.* LXVI, 7.

(4) Dans *Berechith rabba* (*Pugio...*, fol. 279).

(5) בת קול, la fille de la voix. inspiration inférieure au grand souffle de l'Esprit Saint.

Il lui dit : Où? Elle lui dit : A Bethléem de Juda. Il alla et trouva une femme assise à la porte de sa maison, et son fils taché de sang et étendu devant elle. Il lui dit : Ma fille, tu as enfanté un fils? Elle lui dit : Oui. Il lui dit : Pourquoi donc est-il taché de sang et gisant? Elle lui dit : C'est un grand malheur! le jour même où il est né, le Temple a été détruit. Il lui dit : Ma fille, debout, et prends courage à son sujet; sûrement le salut leur viendra par lui. Aussitôt elle se leva et prit courage à son sujet. Il la quitta et s'en alla pendant cinq ans. Après cinq ans, il dit : J'irai et je verrai le Sauveur d'Israël, pour savoir s'il est élevé à la façon des rois ou à la façon des anges du ministère (divin). Il alla et trouva cette femme qui se tenait sur la porte de sa maison. Il lui dit : Ma fille, comment est l'enfant? Elle lui dit : Rabbi, ne t'ai-je pas dit que c'est un grand malheur de l'élever, puisqu'il est né le jour où le temple a été détruit? Et ce n'est pas tout. Il a des pieds et ne marche pas, des yeux et ne voit pas, des oreilles et n'entend pas, une bouche et ne parle pas. Il gît donc comme une pierre. Comme il parlait encore, il souffla sur lui des quatre coins du monde un vent qui l'emporta vers la grande mer. Il déchira ses vêtements et s'arracha les cheveux et cria, et dit : Hélas! le salut d'Israël a péri! La voix surnaturelle lui fut adressée et lui dit : Élie, il n'en est pas comme tu penses : pendant quatre cents ans il séjournera dans la grande mer (1), et pendant quatre-vingts ans au monte-fumée (2) auprès des fils de Coré, et pendant quatre-vingts ans à la porte de Rome, et le reste du temps il circulera auprès des grandes cités, jusqu'au moment de la fin (3).

Nous retrouverons le Messie à la porte de Rome, à propos du Messie souffrant. Ici nous voulions seulement insister sur les conditions très humaines de sa naissance et de son éducation.

On voit à quoi se réduit la préexistence du Messie. C'est une existence postérieure à sa naissance, comme pour tout le monde, mais antérieure à sa manifestation. De là l'expression assez fréquente dans le Talmud : le Messie, qu'il soit parmi les vivants ou parmi les morts, c'est-à-dire qu'il soit déjà ou ne soit pas encore en vie. On ignorait où il était. C'est encore l'opinion que saint Justin attribue à son Tryphon (4) : « Le Christ, à supposer qu'il soit né, et soit quelque part, est inconnu, et n'a pas lui-même conscience de lui-même, ni aucune puissance, jusqu'à ce qu'Élie vienne l'oindre et le manifester à tous ».

Aussi Tryphon rejette-t-il énergiquement la préexistence : « Dire que ce Christ étant Dieu a préexisté avant les siècles et qu'il a accepté de devenir homme et de naître, au lieu d'être un homme issu d'autres hommes, cela ne me paraît pas seulement paradoxal, mais insensé » (5).

(1) Cf. IV *Esdras*, XIII, 3. 25.

(2) בועזה עשן d'après Lévy, *Neuhebr... Wörterb.*, sub v°, nom d'une plante qui se mettait dans l'encensoir pour faire monter la fumée; ici cela paraît être un nom de lieu.

(3) *Pugio...*, fol. 280 s.

(4) *Dial.* VIII : Χριστὸς δέ, εἰ καὶ γεγένηται, καὶ ἔστι που, ἀγνωστός ἐστι, καὶ οὐδὲ αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται, οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα μέχρις ἂν ἔλθων Ἠλίας χρίσῃ αὐτόν, καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ. Cf. c. XLIX. Plus tard on supposa qu'il habitait un palais dans le Paradis (*Bet ha-Midrasch*, III, p. 132 ss., 195).

(5) *Dial.* c. XLVIII.

Et il argumentait, contre cette préexistence, précisément des dons surnaturels qui devaient échoir au Messie, car, si le Messie avait eu une préexistence divine, il n'aurait eu aucun besoin d'être complété par les vertus du Saint-Esprit (1).

Le Messie devant venir ou étant venu au monde comme les autres hommes, on ne savait rien d'extraordinaire touchant sa conception et sa naissance. Tryphon est particulièrement choqué de la conception virginale. Il la compare au mythe de Danaé qui enfanta Persée de Jupiter tout en demeurant vierge. Plutôt que d'accepter une fable analogue, il aimerait mieux dire que Jésus était un pur homme qui a mérité par sa fidélité à la Loi et par sa vertu d'être choisi pour Messie (2). Qui dit descendance de David, d'après l'adversaire de saint Justin, exclut la virginité de la Mère du Messie. Dans ce cas, « comment la parole dit-elle à David que Dieu lui donnera un fils de ses reins, et qu'il lui conférera la royauté, et l'établira sur le trône de sa gloire » (3)?

Pour échapper à l'argument tiré d'Isaïe, Tryphon prétend que le prophète fait allusion à Ézéchias (4). C'est dans le même but que la traduction d'Aquila a remplacé la Vierge des Septante par une jeune personne (5).

Les légendes citées plus haut paraissent bien mettre en vedette la Mère du Messie, et se taisent sur son père. Cependant il serait forcé d'en conclure à une naissance virginale. Le judaïsme était embarrassé pour nommer le père du Messie; il était plus facile de laisser dans la pénombre sa mère dont la généalogie pouvait paraître moins importante.

L'ensemble de ces témoignages, parfaitement concordants (6), ne laisse subsister aucun doute. Le Messie des Pharisiens était un pur homme. Puisqu'il devait descendre de David dont la race n'occupait plus le trône, il devait donc naître dans l'obscurité.

Comme on l'attendait d'un moment à l'autre, on réservait la possibilité qu'il fût né. Nous avons vu qu'on le supposait entré dans le monde au moment de la ruine du Temple; puis, pour le glorifier da-

(1) *Dial.* c. XLVIII. Tryphon ne savait pas distinguer ce qui convenait au Fils de Dieu fait homme.

(2) *Dial.* c. LXVII.

(3) *Dial.* c. LXVIII.

(4) *Dial.* c. LXVII.

(5) *Is.* VII, 14.

(6) On pourrait opposer un *midrach* de Siméon ben Lakich (vers 260) recueilli dans *Berechith rabba*, 2, où « l'esprit du Messie » est « l'esprit de Dieu » de *Gen.* I, 2. Mais M. Dalman (*Die Worte Jesu*, p. 248) a bien montré qu'il s'agissait d'une interprétation *allégorique;* ainsi le Tohou est Babylone, Bohou la Médie, etc.

vantage, on reporta cette date à la création. Mais outre que ce n'est point là une préexistence divine, elle n'apparaît que dans des textes du haut moyen âge.

Il résulte bien aussi de tout cela que la condition modeste de Jésus n'était point une objection absolue à ce qu'on le reconnût comme Messie, quoique, parmi les rabbins, on aimât mieux croire le Messie complètement caché jusqu'à sa manifestation, ou plutôt on pensait que l'homme désigné par Dieu pour ce rôle deviendrait Messie, c'est-à-dire serait oint, par l'onction d'Élie, chargé de le manifester.

La gloire dont la naissance du Sauveur était dépourvue serait ainsi réservée pour son entrée en scène.

IV. — LE FILS DE L'HOMME.

Le célèbre texte de Daniel : « Je regardais dans les visions de la nuit, et voici que, avec les nuées, vint comme un Fils d'homme » (1), pouvait facilement être entendu du Messie. Tryphon le concède, soit qu'il représente ici la pensée du judaïsme, soit qu'il cède à l'argumentation de saint Justin. Ce texte et d'autres Écritures obligent les Juifs à attendre quelqu'un de glorieux, semblable à un fils de l'homme, pour recevoir le règne éternel (2).

Au premier abord on serait tenté de croire que les plus anciens maîtres se sont très peu préoccupés de cette personne « semblable à un homme » dont parle Daniel. On dirait même qu'ils n'en ont pas soupçonné pour la plupart le caractère messianique. A regarder de plus près, on s'aperçoit que ce passage avait fortement attiré leur attention, et même que des chrétiens le leur avaient objecté. Seulement ils ont d'abord résolument rejeté cette exégèse, et ont même affecté de la condamner sans l'entendre, par un moyen détourné.

A ce point de vue la célèbre solution de R. Aqiba, jugée si scandaleuse, mérite d'être placée dans son contexte.

R. Iokhanan, contemporain de R. Abahou (fin du III^e^ siècle), eut souvent maille à partir avec les Minim, qui, dans son cas surtout, sont des chrétiens. Il disait : Dans tous les passages de l'Écriture que les Minim interprètent mal, le contexte les réfute. Et il passait en revue divers endroits où le texte, qui semblait d'abord indiquer la pluralité de Dieu, devait être entendu selon un passage voisin qui montrait bien que Dieu était au singulier (3). Il en venait au texte de Daniel : *jusqu'à*

(1) *Dan.* VII, 13.

(2) *Dial.* XXXII : ... ὡς υἱὸν ἀνθρώπου παραλαμβάνοντα τὴν αἰώνιον βασιλείαν.

(3) C'est ainsi que *Gen.* I, 26 devait être entendu d'après *Gen.* I, 27; *Gen.* XI, 7 d'après

ce qu'on disposa des sièges, et qu'un vieillard s'assit (*Dan.* VII, 9). La suggestion provoquée est qu'il y avait donc une autre personne digne d'être assise à côté de l'ancien des jours qui représentait Dieu : ce ne pouvait être que celui qu'on allait voir bientôt venir avec ou sur les nuées du ciel. R. Iokhanan, pour échapper à cette difficulté, qu'il n'indique même pas, rappelait que Dieu ne fait rien sans consulter la famille (1) d'en haut, et il citait un autre endroit de Daniel (IV, 17), qui était censé fournir la solution de l'objection. Cependant quelqu'un qui n'est pas nommé insiste (2) :

Toute cette question peut passer pour bien résolue, mais : *jusqu'à ce que des sièges furent placés*... quel peut bien être le sens? un pour lui et un pour David? Car c'est une tradition : l'un pour lui, l'autre pour David, d'après R. Aqiba. Mais R. José [le Galiléen] lui dit : Aqiba, jusqu'à quand profaneras-tu la gloire? Non, il y en a un pour la justice, et un pour la bienfaisance. Aqiba le lui emprunta, ou ne le lui emprunta pas, [toujours est-il que] d'après une autre tradition, il y en avait un pour la justice, et l'autre pour la bienfaisance, d'après R. Aqiba. R. Éléazar fils d'Azariah lui dit : Aqiba! pourquoi t'occupes-tu d'agada? occupe-toi des *Negaïm* et des *Ahiloth!* un de ces sièges sert de trône, et l'autre d'escabeau, le trône pour s'asseoir, l'escabeau comme place pour les pieds.

La solution de R. Iokhanan aurait sans doute été acceptée sans difficulté, si on ne s'était souvenu de l'interprétation hardie de R. Aqiba : l'un des trônes était pour Dieu, l'autre pour David, c'est-à-dire pour le Messie. Peut-être le grand docteur se souvenait-il du psaume : *Iahvé a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite* (3).

Cette interprétation parut à José le Galiléen un véritable blasphème; il proposa de placer sur les deux trônes — car lui non plus n'en supposait que deux — les deux attributs divins de la justice et de la bonté. Aqiba renonça-t-il à son opinion pour embrasser celle de son adversaire? Une baraïtha lui attribuait du moins la même pensée. Mais elle avait encore l'inconvénient de scinder les attributs de Dieu, comme s'ils constituaient deux personnes. Aqiba fut renvoyé dure-

XI, 5; *Gen.* XXXV, 7 d'après XXXV, 3; *Dt.* IV, 7 d'après le même verset; de même II *Sam.* VII, 23; voir plus bas, p. 296.

(1) En hébreu פמליא!

(2) *b. Sanh.* 38ᵇ : שאילתא התונה כולהו עד די כורכון רביו ביאי אוכא לביבור אחד לו ואחד לדוד דתניא אחד לו ואחד לדוד דברי ר׳ עקיבא א״ל ר׳ יוסי עקיבא עד מתי אתה עושה שכינה חול אלא אחד לדין ואחד לצדקה קבלה מיניה או לא קבלה מיניה ת״ש דתניא אחד לדין ואחד לצדקה דברי ר׳ עקיבא א״ל ר׳ אלעזר בן עזריה עקיבא מה לך אצל הגדה כלך אצל נגעים ואהלות אלא אחד לכסא ואחד לשרפרף כסא לישב עליו השרפרף להדום רגליו.

(3) *Ps.* CX, 1.

ment à ses études de jurisprudence sur les points les plus délicats des plaies de la lèpre et du placement des tentes, et Éléazar b. Azaria fit triompher une opinion qui maintenait l'unité absolue de Dieu.

C'est aussi le souci des docteurs anonymes dans *Mekilta* (1). Ils font bien remarquer qu'après avoir parlé des trônes, Daniel ne parle plus que d'un seul, pour enlever tout prétexte à ceux des Gentils qui seraient tentés de voir là deux pouvoirs.

C'est encore à propos du même passage (2) que R. Khiya bar Aba faisait une violente sortie contre les chrétiens : « Si le fils de la courtisane » — il n'est guère douteux qu'il désigne ainsi les disciples de Jésus — « te dit qu'il y a deux dieux, dis-lui : Je suis celui de la mer [Rouge], je suis celui du Sinaï », c'est-à-dire toujours le même (3). Rabbi Khiya était précisément le disciple de Iokhanan, qui avait si habilement éludé le problème.

Le plus célèbre de ces controversistes demeura R. Abahou (4).

A propos du verset : *Dieu n'est pas un homme qui mente* (5), diversement interprété par R. Samuel b. Nakhman et d'autres sages, R. Abahou disait (6) : « Si un homme te dit : Je suis Dieu! il ment. [S'il dit] : Je suis Fils de l'homme! à la fin il s'en repentira. [S'il dit] : Je monte au ciel! il le dira, mais ne le fera pas ».

Ce passage a été fort diversement interprété (7). Il semble qu'aujourd'hui les meilleurs talmudistes soient d'accord pour reconnaître que R. Abahou visait Jésus (8). Et pour cela il suffisait qu'il eût la moindre teinture de l'évangile.

M. Nathanaël Schmidt (9) reconnaît qu'il s'agit de Jésus, mais il conclut que Jésus avait donc seulement pris le nom d'homme, puisque *ben adam* ne signifie rien de plus en hébreu. Cette exégèse est par trop contraire au contexte. Jésus est nargué tout le temps de ses prétentions insoutenables. Il s'est dit Dieu, fils de l'homme, et a déclaré qu'il monterait au ciel, d'où précisément était venu le person-

(1) Voir plus bas, p. 298, n. 2.

(2) *Dan.* VII, 13.

(3) *Pesiq. r.* XXI, p. 100^b s.

(4) Bacher, *Die Agada der palästinensischen Amoräer*, t. II, p. 118; cf. plus haut, p. 89.

(5) *Num.* XXIII, 19.

(6) *j. Ta'anith*, 65^b : אם יאמר לך אדם אֵל אני מכזב הוא בן אדם אני סופו לתהות בו שאני עולה לשמים ההוא אמר ולא יקימנה.

(7) Très mal traduit dans Schwab, t. VI, p. 156 : « Si un homme te dit être *Dieu*, il ment; mais s'il se déclare *fils de l'homme*, il finira par s'égarer comme tel en montant au ciel (ce qui advint à Moïse), et de lui on peut dire que cette promesse aussi a été tenue ».

(8) Bacher, Dalman, Herford, etc.

(9) *Encycl. bibl.* sub v° *Son*.

nage de Daniel. Il est donc à peu près certain que R. Abahou ne discutait pas le caractère surnaturel de l'homme de Daniel; lui aussi prenait le titre de fils d'homme dans un sens mystérieux et relevé, qui équivalait à une revendication messianique, celle même qui avait coûté si cher à Jésus. Mais il lui paraissait intolérable qu'un homme se targuât d'être Dieu, ou fils de l'homme, ou de monter au ciel.

Il est temps de joindre à tous ces indices des preuves positives. Au temps de R. Abahou, on avait déjà reconnu dans la vision de Daniel la venue du Messie. On était cependant embarrassé de concilier ce texte si glorieux pour le Messie avec ceux qui l'introduisaient en scène dans un plus modeste équipage. On ne voyait pas comment il pouvait à la fois apparaître avec les nuées ou faire son entrée à Jérusalem monté sur un âne (1).

R. Alexandre disait : R. Josué b. Lévi se faisait cette difficulté : Il est écrit : *et voici que vint avec les nuées du ciel comme un fils d'homme* (*Dan.* VII, 13); et il est écrit : *modeste et monté sur un âne* (*Zach.* IX, 9).

Il y avait donc là apparence de contradiction. Tout dépendrait de la conduite des Israélites.

S'ils sont dignes, *avec les nuées du ciel;* s'ils ne sont pas dignes, *modeste et monté sur un âne.*

Singulière conception que celle qui faisait dépendre l'attitude et presque la nature du Messie des dispositions des Israélites!

L'homme de Daniel n'était pas seulement venu avec les nuées, on l'avait approché de l'Ancien des jours. Cela aussi était entendu dans un sens messianique.

R. Berekia disait au nom de R. Samuel [b. Nakhman] : Un texte dit (*Dan.* VII, 13) : *il vint jusqu'à l'Ancien des jours, et on l'amena devant lui;* et un autre texte dit (*Jér.* XXX, 21) : *je l'amènerai et il s'approchera de moi.* Comment cela? les anges l'introduiront au milieu d'eux, et le Seigneur étendra sa main et l'approchera près de lui.

Berekia est le grand agadiste de Palestine, postérieur de près

(1) *b. Sanh.* 98ª : א״ר אלכסנדרי ר׳ יהושע בן לוי רמז כתיב וארו עם ענני שמיא כבר אינש אתה וכתיב עני ורוכב על חמור זכי עם ענני שמיא לא זכו עני רוכב על חמור. Plus tard encore on concilia de la même façon la venue du Messie sur les nuages avec le texte de la Genèse qui le montrait liant son poulain à la vigne; cf. *Pugio...*, fol. 656 citant *Berechith rabba* de R. Mocheh ha-Darchan sur *Gen.* XLIX, 11 : « Lorsque le roi Messie viendra à Jérusalem pour sauver Israël, il attachera son âne et le montera et viendra à Jérusalem, pour se comporter avec modestie, car il est dit : *modeste et monté sur un âne* (*Zach.* IX, 9)... mais n'est-il pas écrit aussi du Messie : *et voici que vint avec les nuées du ciel comme un fils d'homme* (*Dan.* VII, 13)? Si Israël est digne, *avec les nuées du ciel,* s'il n'est pas digne, *monté sur un âne.*

d'un siècle à R. Abahou. Tout cela est dit à propos du psaume XXI, interprété tout entier dans le sens messianique (1).

La clairvoyance des tannas et des amoras n'est donc pas douteuse, non plus que leur application à détourner le sens d'un endroit gênant, et cette inquiétude explique suffisamment qu'ils aient si peu parlé du texte de Daniel. Mais la tradition se perpétua et trouva moyen de se greffer sur un autre texte. Le septième descendant de Zorobabel avait nom 'Anani, et ce nom fut interprété « le nuageux », ou celui qui vient sur les nuées. « Anani, dit le Targum des Chroniques, c'est le Roi Messie qui doit être manifesté (2) ».

Ce nom eut une assez grande fortune dans la littérature plus récente (3).

Le sens messianique de Daniel fut donc toujours admis dans le rabbinisme; mais il évita soigneusement toute spéculation sur le titre de Fils de l'homme. L'expression en elle-même ne s'imposait pas à l'attention. Cependant, si l'on tient compte de l'attitude de R. Abahou, on supposera, sans calomnier personne, que cette prétérition fut due en partie à une hostilité sourde contre l'interprétation chrétienne.

V. — MANIFESTATION DU MESSIE. SON RÈGNE.

Comment se manifesterait le Messie, sur les nuées, ou sur un âne?

Le judaïsme pharisaïque qui admettait sans hésiter l'existence humble et modeste de l'homme destiné à devenir le Messie, n'était pas même certain que sa manifestation dût être glorieuse et convaincante pour tous. Il aurait à faire la preuve de son messianisme. La principale devait être le don de juger, en vertu d'une lumière divine, sans qu'il ait besoin d'entendre la cause. Ce don se rattachait comme un septième aux dons de l'Esprit-Saint énumérés par Isaïe (4), mais tandis que les six premiers avaient été accordés à six descendants de Ruth :

(1) *Midr.* des Psaumes, sur *Ps.* XXI, 7, p. 179 de mon édition, Wilna, 1891, où d'ailleurs il y a deux fois אותן pour אותו, le pluriel au lieu du singulier.

(2) Targ. sur I *Chr.* III, 24 : ענני הוא מלכא משיחא דעתיד לאתגלאה.

(3) Voici, d'après M. Dalman (*Der liedende...*, p. 38, note), la liste des passages qui font venir le Messie sur les nuées d'après *Dan.* VII, 13 : IV *Esd.* XIII, 3; *Hénoch*, XLVI, 62; s. Justin, Dial. avec Tryphon, XXXII; *Sanh.* 98ª; *Midrasch* sur *Ps.* II, 1; *Nisthroth R. Siméon b. Iokhai*, dans *Bet ha-Midrach* de Jellinek, III, p. 80; *Agadath Berechith* (JELL. IV, p. 22, 35); *Bemidbar r.* XIII, 14; le texte cité ici de R. Mocheh ha-Darchan; Comm. de Chron. du Xe siècle, éd. Kirchheim de Francfort s. le m. 1874, p. 16. Il se nomme *Anani* d'après le Targum et le commentaire cité sur I *Chr.* III, 24, *Tanchuma* (éd. Buber) *Berechit*, 70ᵇ; *Ialquṭ Chimeóni*, II, 85ᵇ; *Agadath Berechith* (JELL. IV, 62); *Ber. r.* sur *Gen.* XXVIII, 10 (dans R. Martin, fol. 331), et dans quelques poésies ou prières.

(4) *Is.* XI, 2 s.

David, Daniel, Anania, Mikaël, Azaria, et le Messie, ce dernier devait avoir en propre le don de juger par son flair surnaturel.

Il s'agissait d'expliquer le mot d'Isaïe : « Et il respirera dans la crainte de Iahvé ». Un amora, Raba, dit (1) :

> Cela veut dire qu'il odore et juge, car il est écrit (*Is.* XI, 3 s.) : *il ne jugera pas d'après le témoignage de ses yeux, mais il jugera selon la justice les pauvres, et il prononcera selon le droit en faveur des petites gens du pays.* Bar Koziba régna trois ans et demi. Il dit à nos maîtres : Je suis le Messie. Ils lui dirent : Il est écrit du Messie qu'il odore et juge; voyons s'il odore et juge. Comme donc ils virent qu'il ne jugeait pas à l'odeur, ils le tuèrent.

Il est inutile d'insister sur le caractère légendaire de cette anecdote. On fait allusion sans doute à la brutalité de Bar-Kokébas qui tua d'un coup de pied son oncle Éléazar, le saint rabbin, ensuite de quoi il fut vaincu par les Romains (2). Ce qu'il faut retenir ici c'est que, même après avoir été reconnu comme roi, le prétendu Messie devait faire la preuve de ses dons surnaturels, indice plus certain de sa vocation divine que ses aptitudes militaires.

Cependant, d'une part, jamais le judaïsme, dans tout le cours de sa littérature, ne porta ces prérogatives surnaturelles jusqu'à remettre les péchés (3); d'autre part, la dignité royale paraît tout à fait nécessaire à son rôle, du moins à l'époque des tannas. Personne à cette époque ne le dépeint seulement comme un maître dans la loi ou comme un prophète prêchant la justice; c'est un roi pacifique, juste et saint, un nouveau Salomon, sans les taches, et bien supérieur en sainteté.

Nous avons déjà relevé les expressions de Tryphon (4), le titre de roi, ajouté fréquemment au nom du Messie et qui lui donne sa véritable portée, de sorte que Messie, à lui seul, signifiait l'oint comme roi, et non comme prêtre; et cette foi se retrouve dans la prière *Chemoné-esrê,* qui demande le Messie pour renouveler le règne de David (5).

Heureusement nous pouvons remonter encore plus haut, par les

(1) *b. Sanh.* 93ᵇ : רבא אמר דמורח ודאין דכתיב וילא לביראה עיניו ישפוט ושפט בצדק דלים יהוכיח במישור לענוי ארץ בר כוזיבא מרך תרתין שנין ופלגא אמר להו לרבנן אנא מישיח אמרו ליה במישיה כתיב דמורח ודאין ניהזי אנן אי מרח ודאין כיון דחזיוהו דלא מרח ודאין קטלוהו.

(2) Voir ci-dessous, p. 316.

(3) M. Dalman s'en fait garant, *Die Worte Jesu*, p. 215.

(4) *Dial.* c. XXXII et LXVIII.

(5) Demande quatorzième ; appendices, texte IV.

psaumes de Salomon (1). C'est une bonne fortune inappréciable, d'être dispensé de dépouiller la littérature rabbinique, plus ou moins sûre, puisque nous possédons un document antérieur à Jésus, qui trace le tableau détaillé du règne du Messie.

C'est le psaume XVII^e^ qu'il faut lire :

1 Seigneur, c'est toi qui es notre roi, à jamais et encore,
car c'est en toi, ô Dieu, que nous plaçons notre gloire.
2 Et combien [de temps] dure la vie de l'homme sur la terre?
Autant vaut sa durée, autant vaut l'espérance qu'on fonde sur lui.
3 Pour nous, nous mettrons notre espérance en Dieu notre sauveur,
car la force de notre Dieu [s'exercera] à jamais, jointe à la miséricorde :
Dieu jugera les nations, et son règne subsistera sur elles à jamais.
4 C'est toi, Seigneur, qui as choisi David comme roi sur Israël,
et tu lui as fait serment, au sujet de sa race, pour jamais (2),
que son règne ne disparaîtrait pas de ta présence.
5 A cause de nos péchés, des pécheurs se sont imposés à nous;
ceux auxquels tu n'avais rien promis (3) se sont imposés à nous et nous ont [bannis;
ils ont enlevé avec violence, et n'ont pas glorifié ton nom si vénéré (4).
6 Ils ont préféré un règne éclatant à ce qui eût dû être leur véritable grandeur,
ils ont désolé le trône de David par cette transformation orgueilleuse.
7 Et toi, ô Dieu, tu les renverseras (5) et tu ôteras leur race de la terre,
en élevant contre eux un homme étranger à notre race.

(1) *Die Psalmen Salomo's* zum ersten Male mit Benutzung der Athoshandschriften und des Codex Casanatensis, herausgegeben von Oscar von Gebhardt, Leipzig, Hinrichs, 1895. C'est l'édition que nous suivons pour le texte et la numérotation. — *Psalms of the Pharisees*, commonly called the Psalms of Solomon, the text newly revised from all the Mss. edited, with introduction, english translation, notes, appendix and indices by Herbert Edward Ryle and Montague Rhodes James, Cambridge, 1891. — *Die Psalmen Salomo's* dans les Apocryphes de Kautzsch, traduction et notes par Kittel. — Rappelons que ces psaumes, au nombre de dix huit, ont été écrits en hébreu. Nous ne les possédons plus qu'en grec. On est d'accord pour placer leur composition après la mort de Pompée (Septembre 48 av. J.-C.). C'est Pompée qui est l'homme étranger, instrument du châtiment divin, le dragon qui a pris Jérusalem, qui a été tué près des montagnes d'Égypte (le mont Cassius, *Dion Cassius*, XLII, 5), et laissé sans sépulture (*Ps. Sal.* II, 26. 27). D'autre part rien n'indique une date sensiblement plus basse. Aucune allusion au règne d'Hérode. Il semble même que la colère de l'auteur vise plutôt le temps où les Asmonéens étaient puissants que le gouvernement d'Hyrcan II. Cet auteur ou ces auteurs appartiennent au parti des Pharisiens. Ce sont bien leurs doctrines, leurs tendances et leurs passions qui se font jour. Aussi les a-t-on nommés parfois Psaumes des Pharisiens. — Voir aux appendices le grec du Ps. XVII (texte III).

(2) *Ps.* LXXXIX, 4. 5; CXXXII, 11. 12; I *Macch.* II, 57; passages qui s'appuient tous sur II *Sam.* VII.

(3) La famille des Asmonéens.

(4) Le sens de l'hébreu était probablement : ce que tu ne leur avais pas promis, ils l'ont pris de force; cf. Ryle et James.

(5) Ce verbe et les suivants sont au futur en grec. C'est probablement une traduction trop servile de l'imparfait hébreu qui aurait dû être rendu ici par le passé. — Après la prise de Jérusalem, Pompée, l'étranger, retint Aristobule prisonnier pour figurer à son triomphe avec son fils Antigone. Hyrcan II perdit le titre de roi.

8 Tu châtieras leurs manquements comme il convient,
de façon qu'ils soient traités selon leurs œuvres.
9 Dieu ne leur a pas fait grâce,
il a sondé leur race et n'a pardonné à nul d'entre eux.
10 Le Seigneur est fidèle dans tous les jugements qu'il exerce sur la terre.
11 L'homme impie a dépouillé notre pays de ses habitants.
Ils ont fait disparaître le jeune homme et le vieillard et en même temps leurs [enfants.
12 Et même, pour son triomphe (1), il a envoyé ces enfants jusqu'en Occident,
avec les chefs du pays pour se jouer d'eux (2), et il n'a point eu de clémence.
13 Étant étranger, l'ennemi a agi avec insolence,
et son cœur était éloigné de notre Dieu.
14 Et il a tout fait à Jérusalem,
comme font les nations (3) dans les villes à leurs dieux.
15 Les fils de l'alliance, [habitant] au milieu des nations mélangées, se sont joints [à eux (4),
et il n'y avait parmi eux personne qui pratiquât à Jérusalem la charité et la [vérité;
16 ceux qui aimaient les réunions des saints les ont fuis,
comme des passereaux ils ont été emportés loin de leur nid.
17 Ils ont erré dans les déserts pour se sauver du péril;
c'était beaucoup pour un groupe de fugitifs de sauver sa vie de leurs atteintes;
18 les impies les ont dispersés dans toute la terre.
Car le ciel a cessé de distiller la pluie sur la terre (5),
19 les sources perpétuelles de l'abîme [coulant] des montagnes élevées se sont [taries.
Car il n'y avait parmi eux personne qui pratiquât la justice et l'équité;
20 depuis leur chef jusqu'au petit peuple on péchait de toute manière :
le roi était transgresseur, le juge incrédule, le peuple pécheur.
21 Vois, Seigneur, et fais surgir pour eux leur roi, fils de David,
au temps que tu as fixé, ô Dieu, pour régner sur Israël ton serviteur,

(1) Le grec ἐν ὀργῇ τοῦ κάλλους αὐτοῦ, « dans la colère de sa beauté », est jugé par tous inadmissible. On propose (*Ryle et James*, *Kittel* etc.) comme texte primitif : בחרון אפו « dans la fureur de sa colère »; אפו aurait été lu וְפִיו « sa beauté ». Mais l'exil est un résultat bénin de cette fureur, et l'étrange κάλλους doit d'autant moins être sacrifié qu'il s'agit du triomphe. Nous supposons ואף להתפארתו « et même pour se faire honneur » (cf. *Is.* LII, 1); la confusion s'est produite sur le premier mot.

(2) Aristobule et son fils Antigone conduits en triomphe.

(3) Ici Gebhardt lit par conjecture τοῦ σθένους au lieu de τοῖς θεοῖς, avec le sens : « dans les villes tombées en leur puissance ». Ce changement ne paraît pas nécessaire et rend la phrase banale. Pompée a prétendu traiter le dieu des Juifs comme on traitait les dieux des vaincus, en étrangers.

(4) Le grec καὶ ἐπεκρατοῦσαν αὐτῶν rend probablement ויחזקו בהם. — C'est un retour sur la situation au moment de la guerre faite aux Pharisiens par les Asmonéens puissants, surtout par Alexandre Jannée, car, après la prise de Jérusalem par Pompée, le faible Hyrcan II n'a pas dû leur faire ombrage, étant plutôt sous l'influence de leur parti.

(5) Il paraîtrait beaucoup plus naturel de placer au v. 18 la seconde partie du v. 19 et réciproquement.

22 et ceins-le de force, afin qu'il réduise les chefs injustes,
qu'il purifie Jérusalem des nations qui la foulent en la ruinant.
23 Sage et juste, qu'il chasse les pécheurs de l'héritage,
qu'il brise l'insolence du pécheur comme les vases du potier;
24 avec une verge de fer qu'il mette en pièces toute leur confiance;
qu'il détruise toutes les nations sans morale par la parole de sa bouche;
25 que ses menaces mettent en fuite devant lui les nations,
qu'il convainque les pécheurs par les [propres] pensées de leur cœur.
26 Et il réunira un peuple saint qu'il dirigera dans la justice,
et il jugera les tribus du peuple sanctifié par le Seigneur son Dieu.
27 et il ne permettra pas à l'injustice de s'installer encore au milieu d'eux.
Et aucun homme habile au mal n'habitera avec eux,
car il les connaîtra tous pour les fils de leur Dieu.
28 Et il les répartira sur le pays dans leurs tribus;
ni colon, ni étranger, ne résidera plus parmi eux.
29 Il jugera les peuples et les nations dans la sagesse de sa justice. (Diapsalma).
30 Et il aura les peuples des nations sous son joug pour le servir,
et il rendra gloire au Seigneur au vu (1) de toute la terre,
et il purifiera Jérusalem redevenue sainte comme au commencement.
31 Les nations viendront des extrémités de la terre pour voir sa gloire
portant comme présents les fils défaillants [de Jérusalem]
et verront la gloire du Seigneur dont Dieu l'a glorifiée.
32 Pour lui, [il règne] sur eux comme un roi juste, instruit par Dieu,
et il n'y a pas de son temps d'injustice parmi eux,
car tous sont saints et leur roi est le Christ « du » (2) Seigneur.
33 Car il ne mettra pas son espérance dans les chevaux, les cavaliers et les arcs,
et il n'aura pas un amas d'or et d'argent pour la guerre,
il ne placera pas son espérance dans le nombre pour le jour du combat (3).
34 Le Seigneur lui-même est son roi, espérance de celui qui est fort par l'espé-
[rance en Dieu,
et il fera grâce à toutes les nations craintives devant lui.
35 Car il frappera la terre de la parole de sa bouche, pour jamais,
il bénira le peuple du Seigneur, vivant dans la sagesse avec bonheur.
36 Lui-même est pur du péché, [digne] de gouverner un grand peuple,
de confondre les puissants et de faire disparaître les pécheurs par la force de la
[parole.
37 Et il ne défaillera pas pendant sa vie [appuyé] sur son Dieu,
car Dieu l'a rendu puissant dans l'Esprit-Saint,
et sage dans le conseil d'intelligence, avec force et justice.

(1) ἐν ἐπισήμῳ, imitation d'*Is.* XI, 10 לְנֵס.

(2) Le grec Χριστὸς Κύριος. Ces mots ne peuvent évidemment répondre à un hébreu « le Messie Iahvé », qui serait absolument contraire à l'usage, même de l'auteur. Il est même invraisemblable que le traducteur grec ait commis la méprise de traduire de cette façon משיח יהוה qui ne pouvait signifier que « le Messie de Iahvé », בְּ à l'état construit au lieu de בָּ. Il y a donc dans le texte une altération chrétienne, très naturelle dans le grec. Ryle et James supposent en hébreu משיח אדון, mais rien n'appuie cette leçon.

(3) Sens assez douteux, le texte est particulièrement obscur.

38 Et la bénédiction du Seigneur est avec lui en force,
et il ne défaillera pas.
39 Son espérance est dans le Seigneur :
qui peut quelque chose contre lui ?
40 Il est ferme dans ses œuvres et robuste dans la crainte de Dieu,
paissant le troupeau du Seigneur dans la foi et la justice,
et il ne laissera défaillir aucun d'eux pendant qu'ils paîtront.
41 Il les conduira tous sur le même pied d'égalité (1),
et il n'y aura pas parmi eux d'orgueil [résultat] de l'oppression exercée parmi eux.
42 Telle est la belle ordonnance du roi d'Israël, que Dieu a prévue,
se proposant de l'élever sur la maison d'Israël, de l'instruire.
43 Ses paroles sont plus pures que l'or du premier choix ;
dans les assemblées il saura discerner les tribus du peuple sanctifié ;
ses paroles sont comme les paroles des Saints (2), au milieu des peuples sanctifiés.
44 Heureux ceux qui vivront dans ces jours,
de façon à voir les biens d'Israël dans l'assemblée des tribus, ce que Dieu fera.
45 Que Dieu fasse venir promptement sa miséricorde sur Israël,
qu'il nous sauve de l'impureté d'ennemis profanes !
46 Le Seigneur lui-même est notre roi, à jamais et encore.

A ce psaume XVII, de beaucoup le plus long et le plus important de tous, il faut joindre un passage tiré du psaume XVIII^e^ et dernier.

4 Ta discipline est sur nous, comme sur un fils unique premier-né,
de façon à ramener une âme docile qui errait par ignorance.
5 Purifie, ô Dieu, Israël, pour le jour de la miséricorde dans la bénédiction,
pour le jour de l'élection, lors de la présentation de son Christ (3).
6 Heureux ceux qui vivront dans ces jours,
de façon à voir les biens du Seigneur, qu'il fera à la génération future,
7 sous le sceptre de la discipline du Christ du Seigneur dans la crainte de son Dieu,
dans la sagesse de l'esprit et de la justice et de la force,
8 pour redresser l'homme dans des œuvres de justice par la crainte de Dieu,
pour les ranger tous en présence du Seigneur.
9 Bonne génération dans la crainte de Dieu aux jours de la miséricorde !

Ce qui frappe le plus tout d'abord dans cette peinture du Messie et du règne messianique, c'est qu'elle se rattache très directement aux anciennes prophéties et spécialement à celle du roi sorti de la tige de Jessé dans Isaïe (*Is.* XI, 1-10). Le Messie est fils de David, et, comme la succession davidique a été interrompue, c'est donc bien un rejeton sorti de sa racine. Il est ceint de force (v. 22), — dans Isaïe (XI, 5) de justice et de fidélité ; — il triomphe des ennemis par la parole de sa

(1) Nous prenons ἐν ἰσότητι à la lettre, comme l'expression des sentiments démocratiques des Pharisiens, ennemis de l'aristocratie saducéenne ; Ryles et James : ἐν ὁσιότητι.

(2) Les princes des anges au milieu des anges.

(3) εἰς ἡμέραν ἐκλογῆς ἐν ἀνάξει Χριστοῦ αὐτοῦ, rappelle tout à fait la théorie de Tryphon que le Messie, déjà existant, sera élu par Dieu pour son rôle et produit ou manifesté par lui.

bouche (v. 24 et 35), — dans Isaïe par le souffle de sa bouche ; — il est orné des dons du Saint-Esprit qui sont à peu près les mêmes dans les deux textes (v. 37 et *Is.* XI, 2). On dirait donc d'un simple développement littéraire d'un ancien oracle.

A y regarder de près, on est surtout saisi par l'application de cet oracle à des circonstances historiques déterminées.

Les Asmonéens sont clairement visés, et rendus responsables du mal. Nous sommes loin du temps du Livre des Jubilés et des plus anciens morceaux des Testaments des XII patriarches, où la tradition du Messie né de Juda s'effaçait presque ou du moins s'associait étroitement aux espérances qu'avaient suscitées les Macchabées, descendants de Lévi. La rupture est complète, et dès lors l'ancien messianisme refleurit et se rattache à la prophétie initiale de Nathan à David, et à la forme que lui avait donnée Isaïe. Il était d'autant plus indiqué d'y revenir que le rejeton de Jessé représentait pour Isaïe la foi de David, interrompue par l'infidélité d'Achaz. Nous sommes donc dans la pure veine traditionnelle. Toutefois les circonstances étaient encore beaucoup plus graves au temps des Psaumes de Salomon. La dynastie qui avait amené l'étranger ou n'avait pas su l'arrêter, autrefois zélée pour la religion d'Israël, était devenue l'ennemi des Pharisiens qui se croyaient seuls véritables représentants de la religion ; elle était soutenue par un parti profane qui s'était fait le persécuteur des saints. Le premier devoir du Messie sera donc de débarrasser le pays de ce parti, de ceux qui sont pour l'auteur « les pécheurs » sans plus. Après quoi il purifiera la terre sainte du contact des étrangers et étendra même sa domination sur le reste du monde.

Ce Messie est un homme descendant de David, choisi par Dieu et manifesté par lui au temps voulu (XVIII, 5). L'intervention de Dieu consiste à lui donner le trône, comme dans le Psaume II dont l'auteur s'est manifestement inspiré (XVII, 23 s.).

La tradition était formelle : le Messie doit hériter du trône de David. Mais on peut dire qu'il sera roi aussi peu que possible. La théocratie juive, dont on a tant parlé, ne trouve vraiment son affirmation qu'ici. Le roi Messie n'aura qu'à prendre pour son compte l'expression qui revient si souvent dans le psaume XVII, que Dieu est le seul véritable roi d'Israël. Autrefois, en demandant un roi, on avait rejeté la royauté de Dieu (I *Sam.* VIII, 7) ; avec le roi Messie, les deux idées seront combinées de manière que Dieu exerce réellement la royauté, car le Messie suit son impulsion comme pourrait le faire un prophète. C'est le rôle de Samuel, tel que le comprenaient les scribes, avec le titre de roi davidique pour la forme. Ou plutôt, comme la grande sève pro-

phétique était épuisée, on peut se demander si le Messie n'était pas déjà pour eux comme un premier crayon du patriarche Hillel, tel que la tradition l'a imaginé par la suite, descendant de David, et président du sanhédrin. Le Messie est surtout un docteur dans le Ps. XVIII (v. 4 ss.).

Le parti pharisien avait horreur du faste royal et des armes; il ne pouvait se représenter le temps messianique comme un temps de guerres, même heureuses. Par ce point encore il se rattachait à la description isaïenne (XI, 10), où le Messie était vainqueur sans combat.

Le psaume salomonien a plutôt affaibli ce surnaturel très imagé. Il ne revient pas sur la paix qui régnera entre toutes les créatures, même entre les animaux. Le Messie ne tue pas l'impie du souffle de sa bouche (*Is.* XI, 4); il se sert de la parole, et il suffit de ses menaces pour épouvanter les nations (v. 24 s.).

C'est donc en réalité Dieu qui fera tout, et le Messie ne pourra pas même s'attribuer la gloire des armes, comme un David. Il est, beaucoup plus encore que le saint roi, un pur instrument de Dieu, fort par le secours de Dieu, sage par les instructions qu'il reçoit de lui. Son royaume ressemble à celui des anges dans le ciel (v. 43). Et cependant il reconstitue l'ancien royaume d'Israël; les tribus dispersées seront réunies; Jérusalem recouvrera sa gloire, tous étant les fils de Dieu. Du Temple et des sacrifices il n'est pas question, non plus que du sacerdoce. Nulle part non plus il n'est dit que ce règne du Messie durera toujours; il est même indiqué positivement qu'il durera pendant un temps marqué (v. 37). Peu importe, puisque le véritable roi est Dieu, dont le règne est éternel. Une fois les choses mises sur un bon pied, peut-être n'aura-t-on pas même besoin d'un roi-Messie.

L'auteur n'affirme rien; la tradition étant muette sur les successeurs du Messie, il n'a pas voulu suppléer à son silence. Il est clair que pour lui le Messie est un pur homme, et c'est l'honorer que de comparer sa parole à celle des chefs des anges (v. 43).

Ce qui nous importe le plus ici, c'est de constater que ce messianisme, très spirituel par bien des côtés, est purement terrestre et très national; on soupire après le règne de la justice et de la sainteté, mais on l'attend sur la terre au sein d'Israël. Et cependant, nous l'avons vu, le même auteur ou du moins, si ces Psaumes ont eu plusieurs auteurs, des esprits imbus des mêmes doctrines avaient déjà une idée très nette de la transcendance des récompenses et des châtiments.

CHAPITRE VII

LE MESSIE SOUFFRANT ET LE MESSIE FILS DE JOSEPH.

Toute étude sur les souffrances du Messie doit distinguer ces deux termes : le Messie souffrant et le Messie fils de Joseph. Ils ont été trop longtemps confondus. On s'est habitué dans certains ouvrages de vulgarisation à dédoubler le Messie : l'un glorieux, fils de David, l'autre souffrant, fils de Joseph. Cette situation ne répond pas à l'état des textes et, par conséquent, représente très mal l'ancienne tradition juive. Le Messie fils de Joseph n'est point un Messie souffrant, c'est un Messie tué ; son rôle est un simple épisode; nous en parlerons en son lieu, mais il n'est pour rien dans ce que nous allons dire des souffrances du Messie, du seul vrai Messie, fils de David.

Et, à propos de ces souffrances elles-mêmes, on doit toujours avoir en vue deux points distincts, les souffrances du Messie, et leur valeur expiatoire.

I. — LE MESSIE SOUFFRANT.

Les Juifs avaient-ils la notion de souffrances expiatoires, envoyées par Dieu à ceux qu'il aime, et librement acceptées par eux, offertes à Dieu par eux, pour expier les péchés des autres?

Oui, sans aucun doute.

Le judaïsme savait, par l'histoire d'Abraham et par celle de Moïse, que l'intercession du juste est puissante auprès de Dieu. Il savait aussi par l'histoire de Job que la souffrance n'est pas toujours un châtiment, qu'elle est quelquefois l'épreuve du juste, et l'occasion d'acquérir de nouveaux mérites (1). Il savait enfin que les mérites des justes, comme leur intercession, pouvaient être mis au service des autres. Il devait

(1) Admirable pensée dans *b. Sabbath*, 88^{b} : « Ceux qui sont humiliés, sans humilier les autres, qui sont insultés et ne répondent pas, qui agissent par amour et se réjouissent des souffrances, c'est à eux que s'applique le verset (*Jud.* v, 31) : *ceux qui aiment Dieu ressemblent au lever du soleil dans son éclat* ». R. Aqiba connaissait bien le prix des souffrances ; il disait : « aimées sont les épreuves » חביבין יסורין (*b. Sanh.* 101^{a}).

donc conclure que les souffrances du juste méritaient pour tout le peuple et expiaient ses fautes, si le juste avait une sainteté extraordinaire, et s'il les acceptait dans cette intention. C'est ce que dit assez clairement le dernier des sept frères immolés par Antiochus en s'adressant au tyran : « Je suis prêt, comme mes frères, à donner mon corps et ma vie (1) pour les lois paternelles, suppliant Dieu de devenir bientôt favorable à la nation, pendant que tu seras réduit par la souffrance et la torture à confesser qu'il est le seul Dieu ; puisse la colère du Tout-Puissant justement déchaînée contre toute notre race, s'arrêter sur mes frères et sur moi (2) ».

Cette doctrine ne fut jamais oubliée. Au temps des amoras, on lui donna la forme d'un examen de conscience (3).

Raba a dit (ou peut-être Rab Khisda) : Si un homme voit des épreuves fondre sur lui, il doit examiner ses œuvres, car il est dit : *Examinons nos voies et scrutons-les, et retournons à Lui* (*Lam.* III, 40) ; s'il s'est examiné et n'a rien trouvé [de répréhensible, qui caractérisât ces souffrances comme un châtiment], il se demande s'il n'a pas négligé la Thora, car il est dit : *heureux l'homme que tu corriges, Iah, et que tu instruis au moyen de ta loi* (*Ps.* XCIV, 12). S'il ne trouve rien dans cette enquête, il doit savoir que ce sont des épreuves d'amour, car il est dit : *Le Seigneur reprend ceux qu'il aime* (*Prov.* III, 12). Raba a dit de Rab Sekhora qui le tenait de Rab Houna : Tous ceux que Dieu aime, il les brise par les épreuves, car il est dit : *Et le Seigneur s'est plu à le briser, il l'a affligé* (*Is.* LIII, 10). Peut-être même s'il ne les accepte pas par amour? [Non!] et c'est ce qui est enseigné quand on ajoute : *si son âme offre le sacrifice d'expiation* (*Is.* LIII, 10).

L'acceptation volontaire des souffrances est donc exigée pour qu'elles aient tout leur mérite, et toute cette doctrine s'appuie à la fois sur l'Écriture et sur la tradition. R. Iokhanan ayant contesté que la lèpre pût être regardée comme une épreuve d'amour, on lui répondit par une tradition de l'époque antérieure (*baraïtha*) : « Un homme qui est atteint d'un des quatre signes de la lèpre est un véritable autel de propitiation (4) ».

S'il était accordé au pauvre lépreux de réconcilier les pécheurs à Dieu par ses souffrances, comme l'autel couvrait et effaçait les péchés, que ne pouvait-on dire des grands saints d'Israël? Le midrach du Cantique l'explique à propos de la phrase : « mon bien-aimé est pour moi une grappe de henné (5) dans les vignes d'Engaddi ». L'Église

(1) Lire ψύχην avec le manuscrit V au lieu de τύχην dans A.

(2) II *Macch.* VII, 37 s. ; cf. IV *Macch.* VI, 28 s. ; XVII, 20-23.

(3) *b. Berak.* 5ᵃ.

(4) *b. Berakoth*, 5ᵇ : והתניא כל מי שיש בו אחד מוארבעה מוראי נגעים הללו אינן אלא מזבח כפרה.

(5) Jeu de mot sur כופר, « henné » et « expiant ».

d'Israël est en quête de quelqu'un qui pourra satisfaire à la justice de Dieu (1) :

Rabbi Berekiah a dit : L'Église d'Israël dit à Dieu : Maître du monde, au moment où tu m'affliges, tu es mon bien-amé, tu es devenu mon bien-aimé; vois donc quel homme sera assez puissant pour dire à l'attribut de justice : Assez! et tu l'accepteras et le prendras en gage à ma place. C'est pourquoi on dit : *la grappe de henné;* qu'est-ce que la grappe? c'est l'homme qui a tout en lui. Et le *kopher?* c'est celui qui expie pour les iniquités d'Israël; *dans les vignes d'Engaddi,* ce sont les pères anciens qui ont été entraînés à ta suite comme des chevreaux, et ont porté les bénédictions qui sont la source éternelle...

On voit ici que ce grand expiateur ne fera que continuer l'œuvre des Pères. C'est même à l'intercession d'Abraham que Dieu accorde sa venue. Non seulement des princes et des justes sortiront de la race d'Abraham, mais encore :

Quand tes fils viendront auprès de moi avec des transgressions et des œuvres mauvaises, je pourvoirai à trouver parmi eux un homme assez grand pour dire à l'attribut de justice : Assez! et je l'accepterai et je le prendrai comme gage à leur place (2)

Ce n'était pas pure théorie, et on se demandait si on ne possédait pas au sein d'Israël un homme dont les souffrances fussent aussi méritoires auprès de Dieu.

La tradition vénérait comme tel R. Juda le Saint. Il avait souffert des dents pendant treize ans. « Pendant tout ce temps, dit R. Yossé ben R. Aboun, aucun animal utile ne mourut en Palestine, et nulle femme de ce pays ne perdit le fruit de ses entrailles » (3). Il est vrai que ce mal de dents avait été la punition d'une légère imperfection : Rabbi avait rejeté avec indifférence la supplication d'un veau qu'on menait à l'abattoir. Cependant le mérite extraordinaire de ces souffrances tenait à la sainteté éminente du patriarche. C'est ainsi que

(1) Raym. Martini, *Pugio fidei,* f. 523 : א״ר ברכיה אמרה כנסת ישראל לפני הב״ה רשל״ע בשעה שאתה מיצר לי דודי לי את נעשה דודי וראוה איזהו אדם שיש בו שיכול לומר למ״הד די ואת נוטלו וממשכנו בעדי וה״ד אשכול הכופר מה הוא אשכול איש שהכול בו הכופר שמכפר על עונותיהם של ישראל בכרמי עין גדי אלו אבות העולם לכדת הדין = למ״הד — שנמשכו אחריך כגדיים ונטלו הברכות שהן עין עולם וגו... הדא הוא דכתיב = ה״ד. Noter le jeu de mot אשכול et שהכול.

(2) Raym. Martini, f. 524 : ולא עוד אלא כשבניך באים לידי עבורות ומעשים רעים אני רואה איזה אדם גדול שבהם שיכיל לומר למה״ד די ואני נוטלו וממשכנו בעדם. Après cela on ne voit pas comment M. Perles (*Bousset's Religion des Judenthums im neutestamentlichen Zeitalter,* p. 118) a pu dire que le mérite des Pères est seulement la leçon de leur foi et de leurs exemples, parce que le mérite des saints, d'après le judaïsme, ne peut être utile aux autres que par imitation.

(3) *j. Kilaïm,* 32ᵃ; trad. Schwab, t. II, p. 316; cf. *j. Kethuboth,* 35ᵃ.

Raschi l'entendait encore en rappelant que Rabbi, le saint, le pieux, portait sur lui les infirmités (1).

La sainteté du Messie n'était donc point un obstacle à ce qu'il expiât pour le peuple ; elle était plutôt une condition préalable exigée pour cela. Et cependant, si l'on prend dans leur ensemble les textes anciens, on voit que les écoles rabbiniques ont éprouvé une extrême répugnance à parler des souffrances du Messie.

D'abord il ne peut être question du terme technique : la douleur du Messie ; nous avons vu qu'il signifie les douleurs qui précèdent le temps du Messie. Le Messie devait précisément sauver Israël de ces angoisses extrêmes. Il était l'instrument du salut, le roi glorieux, le dominateur pacifique, renversant tous les obstacles par la force divine qui était en lui. Comment concilier cette haute situation avec celle d'un homme accablé par la souffrance ? Au premier abord l'antithèse est absolue : le Messie viendra pour régner avec éclat, non pour souffrir.

C'est bien la note qui retentit presque toujours, c'est évidemment celle qui répond le mieux au sentiment général des Rabbins.

Les anciens apologistes — et quelques modernes — ne l'ont pas suffisamment compris. Ils ont pensé que la tradition juive primitive avait servi de point d'appui à l'enseignement de Jésus et des apôtres. En réalité, les souffrances du Christ ont toujours été pour le judaïsme un objet de scandale ; saint Paul ne l'ignorait pas. Les apologistes, rencontrant les mêmes répugnances, ont essayé de trouver dans les écrits des rabbins eux-mêmes la preuve que les anciens maîtres avaient admis les souffrances du Messie. Raymond Martini a traité le sujet avec sa maîtrise habituelle ; il prétend démontrer à ses antagonistes qu'ils s'écartent de leur tradition aussi bien que de l'Écriture. Il faut reconnaître aujourd'hui que cette argumentation exagère la portée de plusieurs textes, et ne tient pas compte de certaines distinctions appréciables. Nous la reprendrons à la suite de M. Dalman (2), dont les recherches nous ont été très utiles.

Pris dans son ensemble, le judaïsme rabbinique a fermé les yeux aux textes qui faisaient présager les souffrances du Messie. Très rarement, certains rabbins les ont admises, mais sans s'expliquer sur leur valeur expiatoire. Dans ce cas on les attribuait à l'époque où le Messie n'était pas encore reconnu comme tel, ou bien encore on supposait

(1) *Pugio*, fol. 672 : הוא דרביגו סובל חלאים וחסיד היה.

(2) *Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend*, von Dr G. H. Dalman, Berlin, Reuther, 1888. Cette précieuse brochure est presque introuvable. M. Dalman a bien voulu donner à l'auteur de ces lignes le dernier exemplaire dont il pouvait disposer.

une éclipse de sa fortune. Jamais sa mort n'a été envisagée à un degré quelconque comme ayant une utilité expiatoire pour Israël.

Le caractère même des écrits rabbiniques les obligeait à prendre leur point d'appui dans les textes. Ceux qui se présentent ici sont relatifs au Serviteur de Iahvé dans Isaïe.

Le portrait du Serviteur résulte du groupement de quatre textes (1), qui n'ont été étroitement rattachés que par une critique récente. Il ne faut donc point s'étonner que la Synagogue n'ait point perçu leur unité et leur ait donné des interprétations différentes. Le premier et le second ne parlaient pas encore des souffrances, et le portrait qu'ils traçaient du Serviteur ne ressemblait pas à l'idée qu'on se faisait du Messie. Un prédicateur de la doctrine, modeste et doux, n'évoquait pas l'image du Roi victorieux. De plus, le contexte paraissait indiquer que le Serviteur était Israël lui-même. C'est là sans doute la plus ancienne exégèse; les Septante en font foi qui ont même inséré dans le texte Israël et Jacob (2). Cependant l'idée grandissait que le Messie serait aussi un docteur et un prédicateur de la loi. Ces passages pouvaient donc lui convenir, et, comme il n'y était pas question de souffrances, cette assimilation ne faisait pas difficulté.

Le troisième texte parlait des souffrances, mais sans mettre en vedette la personne qui souffrait. Le plus grand nombre des rabbins a cru qu'il s'agissait du prophète Isaïe lui-même; d'autres ont pensé à un juste quelconque.

Toute la difficulté portait sur le dernier endroit, le plus long, et de beaucoup le plus important.

Or il n'y a aucun indice qu'il ait été entendu dans le sens messianique, du moins avant le second siècle de notre ère, en dehors du Nouveau Testament. Ce n'est pas qu'il ait passé inaperçu. Peut-être Daniel y faisait-il allusion en parlant de ceux qui avaient eu à souffrir du fer, du feu, de la captivité, des outrages (3); cependant il n'attribue pas à leurs souffrances une valeur expiatoire. On peut seulement penser que les justes qui, en temps de persécution, et malgré la persécution, continuent à prêcher la Loi, sont, eux aussi, des serviteurs de Iahvé, et la plus brillante récompense leur est promise.

Le livre de la Sagesse (4) décrit avec beaucoup plus d'ampleur qu'Isaïe les souffrances du juste. C'est en vain que ses ennemis croient l'avoir accablé, c'est lui qui triomphera auprès de Dieu, pendant que

(1) *Is.* XLII, 1-4; XLIX, 1-6; L, 4-9; LII, 13-LIII, 12
(2) *Is.* XLII, 1. Selon nous le texte massorétique a lui aussi ajouté Israël, *Is.* XLIX, 3.
(3) *Dan.* XI, 33-35.
(4) *Sap.* II, 12-20.

les méchants seront confondus. Plusieurs traits semblent empruntés à Isaïe, mais il manque toujours l'idée principale, la valeur expiatoire des souffrances du juste.

Il n'est donc pas étonnant que le judaïsme, d'ailleurs très porté à exagérer le rôle temporel glorieux du Messie, et à identifier sa cause avec celle de son peuple, ait affecté d'ignorer ce texte irritant du serviteur méconnu par les siens, et succombant sous leurs coups.

Rien n'indique que cette attitude ait changé jusqu'au début du troisième siècle après J.-C. On a cru pouvoir conclure du dialogue de saint Justin avec Tryphon que « l'idée du Messie expiateur du péché par ses souffrances, telle que paraissait l'annoncer le prophète, était une idée reçue chez les lettrés juifs du IIe siècle de notre ère » (1). En réalité saint Justin est obligé de lutter sur ce point contre les répugnances de Tryphon. Lorsqu'il passe à un autre thème, il suppose, selon les procédés reçus du dialogue, que le juif s'avoue vaincu. Tryphon confesse donc le sens, nouveau pour lui, des textes scripturaires, et saint Justin s'étonne, après qu'il a prouvé que le Christ doit être à la fois Dieu et homme, souffrant et victorieux, que son adversaire s'obstine à ne pas le reconnaître en Jésus (2).

Il fallait cependant prendre parti. La controverse chrétienne avait mis inexorablement le doigt sur cette page. Les juifs, de plus en plus anxieux de voir paraître le Messie après l'affaissement momentané qui suivit la catastrophe de Bar-Kokébas, de plus en plus curieux de relever les moindres vestiges qui pouvaient soutenir leur espérance, durent se prononcer sur la passion du Serviteur. Que l'ensemble du texte fût messianique, on ne pouvait le contester sérieusement, tant la passion était encadrée dans la gloire. Mais fallait-il attribuer au Messie la passion aussi bien que la gloire, et quel rapport avait cette passion avec la mission du Messie? Ces problèmes furent résolus dans des sens différents.

Les uns n'ont jamais admis l'idée du Messie souffrant; les autres ne lui ont fait qu'une place restreinte et sans proportion avec son importance dans le christianisme. Parmi les premiers il faut citer en première ligne le Targum de Jonathan. C'est un exemple caractéristique et même amusant des contresens où peut aboutir le souci de rester fidèle aux mots d'un texte, en se dérobant autant que possible à son esprit.

Nous devons insister, car rien ne met dans une opposition plus crue

(1) Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu*, 2e éd., p. 36.

(2) Comparer les textes des ch. LXVIII, LXXXIX et XC avec ceux des ch. XXXVI, XXXIX et XLIX.

la simplicité des Apôtres et la subtile casuistique des rabbins.

La fin du chapitre LII[e] d'Isaïe inaugure, dans la gloire, le dernier et le plus important des textes sur le Serviteur. Le Serviteur est donc d'abord le Messie d'après le Targum; mais aussitôt qu'il est endolori au point de perdre l'aspect d'un homme, cela est mis sur le compte d'Israël pendant la période douloureuse de l'attente; puis brusquement c'est le Messie qui reparaît pour recevoir les hommages des rois. Trois changements en trois versets (1).

Au chapitre LIII, le Serviteur s'élève comme un rejeton; cela rappelle à Jonathan la fécondité des arbres plantés au bord des eaux, et, si la terre est desséchée, c'est que le pays d'Israël avait besoin de secours. Il n'avait ni beauté, ni charme : entendez-le d'un charme profane et ordinaire; son éclat était un éclat de sainteté que seuls pouvaient admirer ceux qui savaient son secret (2).

Les mépris et les douleurs ne pèsent plus sur le seul Serviteur. Les Gentils le comptaient pour rien... mais il le leur a fait payer cher; c'est eux qui sont maintenant déchus et tristes. D'ailleurs, les Israélites aussi avaient été méprisés, lorsque leurs fautes avaient mérité l'éloignement de la présence sensible de Dieu (3).

Ne pas lire : il a été brisé pour nos iniquités, mais seulement : il prie, et, à cause de lui, Dieu pardonne (4).

Maintenant c'est le Temple — dont le texte ne dit pas un mot! — qui est substitué au Serviteur; il a été profané à cause des fautes d'Israël; mais le Messie le rebâtira, et tout ira bien si l'on se conforme à sa doctrine (5).

Quand le texte dit : « il s'est humilié et n'a pas ouvert la bouche », Jonathan traduit : « il a été exaucé avant même d'ouvrir la bouche pour prier »; ensuite, au lieu d'être traité comme un agneau conduit à la boucherie, c'est lui qui entraîne les peuples au carnage; tous les mots y sont, mais les rôles sont renversés (6).

Que le Serviteur soit enlevé de la terre des vivants, cela veut dire qu'il purgera le sol d'Israël de ses ennemis, de sorte que les peines encourues par les péchés d'Israël retomberont sur les peuples, tant ce bon Israël était disposé à expier pour les autres (7)!

Il ne pouvait être question de la mort du Messie ni de sa sépulture,

(1) LII, 13-15.
(2) V. 2.
(3) V. 3.
(4) V. 4.
(5) V. 6.
(6) V. 7.
(7) V. 8.

du moins avant son triomphe. Aussi ce sont les impies, probablement les apostats du judaïsme, qui sont livrés par lui à la géhenne, et les riches à la mort (1).

Le peuple avait été substitué au Messie dans les phases douloureuses du rôle; il était juste que Jonathan lui fît sa part de la récompense promise au Serviteur; c'est donc le reste du peuple, dûment purifié, qui verra le règne de son Messie; ils auront beaucoup d'enfants et vivront heureux et prospères dans la pratique de la Loi (2).

Pourtant le Targum, pressé par le texte, dit que le Messie a livré son âme à la mort. C'est à notre tour de bien l'entendre. D'après tout le contexte, cela ne peut marquer que la généreuse audace du Messie qui s'est exposé à la mort pour sauver son peuple. Cette vaillance a dû entraîner la victoire, car on voit aussitôt le Messie partager les richesses des villes fortes et asservir les rebelles à la Loi (3).

Jonathan a donc résolûment interprété à rebours tous les endroits qui marquaient la souffrance dans un passage dont il n'avait pu méconnaître le caractère messianique. Il était beaucoup plus facile de laisser de côté le Messie souffrant quand on n'avait pas à lutter contre un texte clair. Aussi, d'après M. Dalman (4), aucun Targum, aucun des anciens Midrachim sur le Pentateuque, ni le Talmud de Jérusalem n'y font allusion.

Ceux mêmes qui se trouvaient en présence du texte d'Isaïe avaient un moyen plus simple que celui de Jonathan d'échapper à son évidence; au lieu des contresens de détail, un contresens général qui ne leur laissât voir dans le Serviteur qu'un groupe de justes ou le peuple d'Israël tout entier. Les anciens rabbins semblent avoir préféré la première manière; depuis Raschi, ce fut la seconde qui prévalut, et elle a été recueillie par un certain nombre de critiques modernes.

La tradition des tannas est-elle donc tout à fait muette sur les souffrances et les humiliations du Messie? La réponse à cette question dépend du parti qu'on prend au sujet du texte célèbre cité par Raymond Martini. Si le texte du *Pugio fidei* est authentique, il faut admettre au sein du pharisaïsme une vue de l'expiation par le Messie qui ne le cède guère à celle de saint Paul.

Voici ce texte :

R. José le Galiléen a dit : Va et apprends le mérite du roi Messie et les récompenses des justes [à juger] d'après Adam le premier (homme), auquel il n'avait été com-

(1) v. 9.
(2) v. 10 et 11.
(3) v. 12.
(4) *Op. laud.*, p. 86, note.

mandé qu'un précepte consistant à ne pas faire et qui l'a transgressé. Vois combien (d'arrêts) de mort ont été prononcés contre ses descendants et les descendants de ses descendants, jusqu'à la fin de toutes les générations. Dis que l'attribut du bien l'emporte et que l'attribut de la justice est moindre. Et (donc) le roi Messie qui s'est humilié et s'est fait petit pour les pécheurs, car il est dit : *il a été blessé à cause de nos iniquités* (*Is.* LIII, 5) etc., combien plus acquerra-t-il de mérite pour toutes les générations? C'est cela même qui est dit : *et Iahvé a fait retomber sur lui la malice de nous tous* (*Is.* LIII, 6) (1).

Raymond Martini attribuait cette tradition au livre *Sifrê*. Les modernes n'y ont rien trouvé de semblable. Au contraire le *Sifrâ* contient un passage tout à fait analogue pour le mouvement de la pensée, mais où il n'est pas question du Messie. C'est bien celui qu'avait en vue le savant dominicain, et son érudition est tellement sûre qu'il faut simplement attribuer le mot *Sifrê* à une faute de copiste ou d'impression pour *Sifrâ*.

Voyons donc comment s'exprime cet ouvrage, qui est, comme on sait, une sorte de commentaire ou midrach du Lévitique (2) :

R. José [le Galiléen] dit (3) : Si tu veux savoir quelle sera la récompense des justes au temps à venir, va et apprends auprès d'Adam le premier (homme), auquel il n'avait été commandé qu'un précepte consistant à ne pas faire, et qui l'a transgressé. Vois combien [d'arrêts] de mort ont été prononcés contre lui et ses descendants et les descendants de ses descendants jusqu'à la fin de leurs générations. Or quel est celui qui l'emporte? est-ce l'attribut de la bonté, ou celui de la justice? Dis que c'est l'attribut de la bonté. L'attribut de la justice a donc moins de vertu, et cependant combien [d'arrêts] de mort ont été prononcés contre lui et ses descendants et les descendants de ses descendants jusqu'à la fin des générations! Celui donc qui s'abstient de [la chair

(1) *Pugio Fidei*, fol. 675 : Valdè autem praedictis consonum est id, quod *in libro* Siphre taliter scriptum est : א"ר יוסי הגלילי צא ולמד זכות מלך המשיח ושכרן של צדיקין מאדם הקדמוני שלא נצטווה אלא מצוה אחת בלא תעשה ועבר עליה ראה כמה מיתות נקנסו לדורותיו ולדורות דורותיו עד סוף כל הדורות וכי איזו מידה מרובה מדת הטוב או מדת הפורענית הוי אומ' מדת הטוב מרובה ומדת הפורענות מעוטה ומלך המשיח המתענה והמצטער בעד הפושעים שנ' והוא מחולל מפשעינו וגו' על אחת כמה וכמה שיזכה לכל הדורות כלן הה"ד ויהוה הפגיע בו את עון כלנו.

Raymond Martini ajoute : Nota, quod isto modo argumentatus est B. Paulus Rom. 5. v. 15. *Si de unius delicto multi mortui sunt multo magis gratia Dei, et donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit.*

(2) Tandis que le *Sifrê* est un midrach des Nombres et du Deutéronome.

(3) *Sifrâ*, p. 27b, éd. Schlossberg : ר' יוסי אומר אם נפשך לידע כתן שכרן של צדיקים לעתיד לבוא צא ולמד מאדם הקדמוני שלא נצטוה אלא מצוה אחת בלא תעשה ועבר עליה ראה כמה מיתות נקנסו לו ולדורותיו ולדורות דורותיו עד סוף דורותיו. וכי אי זו מידה מרובה מידת הטובה או מידת פורענות הוי אומר מידת הטובה. אם מידת פורענות מועטת הרי כמה מיתות נקנסו לו לדורותיו ולדור' דורותיו עד סוף כל הדורות. השב מן הפיגול ומן הנותר והמתענה ביום הכפורים על אחת כמה וכמה שמזכה לו ולדורותיו ולדורות דורותיו עד סוף כל הדורות.

de son sacrifice devenue] une abomination, et de ce qui reste (1), et qui se mortifie au jour de l'expiation, combien plus acquerra-t-il de mérite pour lui et pour les descendants de ses descendants jusqu'à la fin de toutes les générations!

On le voit, il n'est plus du tout question du Messie. Quel texte faut-il préférer?

Comme on ne peut soupçonner Raymond Martini d'avoir lui-même fabriqué un texte pour convaincre plus facilement les Juifs, il ne reste plus que deux hypothèses. Ou bien il a eu sous les yeux une recension où l'on avait ajouté l'allusion messianique, ou bien c'est lui qui possédait la recension primitive, arrangée depuis autrement par les Juifs. La seconde hypothèse est peu vraisemblable, parce que tous les manuscrits connus soutiennent le texte actuel, parce que le *Sifrâ* s'occupe très peu du Messie ou même d'agada, parce que les préoccupations messianiques ont été plutôt en se développant au sein du judaïsme. On ne peut faire valoir en faveur du texte du *Pugio* qu'un argument de critique interne. Le raisonnement y est beaucoup mieux déduit. Le Messie s'oppose à Adam comme une personnalité supérieure; il refait ce qu'Adam a défait. Dans le texte courant il est inouï qu'une action aussi banale que celle d'éviter une nourriture impure ou d'observer le jour d'expiation soit une source de mérites pour tous les descendants du premier venu, telle qu'on puisse la mettre en parallèle avec la transgression du premier homme. Si le texte le plus rationnel devait être regardé comme seul authentique, il n'y aurait pas à hésiter. Mais ce serait faire trop d'honneur à la casuistique rabbinique que de lui refuser les raisonnements bizarres et fantaisistes. En somme la critique interne ne peut trancher la question, ni surtout prévaloir contre les arguments indiqués. Nous concluons donc que le texte de Martini a été altéré par un copiste, peut-être par un copiste devenu chrétien, dans le sens de saint Paul.

Dès lors, pour qui apprécie les aveux de Tryphon dans son dialogue avec saint Justin comme de simples concessions obtenues sur l'heure par l'argumentation de l'adversaire, il ne reste aucun indice assuré, pour les deux premiers siècles, des souffrances du Messie.

C'est seulement au temps des amoras que nous trouvons la trace de ces souffrances, encore les indications sont-elles assez légères, et il ne faut pas conclure trop vite à des souffrances expiatoires et méritoires pour les autres. Les trois textes qu'on peut alléguer du Talmud de Babylone ne peuvent être bien compris que dans leur contexte.

Nous en connaissons déjà un. Le Messie doit être orné de six dons du

(1) Ce qui est demeuré jusqu'au troisième jour; cf. *Lev.* VII, 18 et XIX, 6.

Saint-Esprit. De plus « il respirera la crainte de Iahvé » (1). A ce propos R. Alexandre (2) fait un étrange jeu de mots qui lui permet de déduire : « Cela nous enseigne que (Dieu) le chargera de préceptes et d'épreuves comme de meules » (3). Assurément le texte d'Isaïe ne suggère rien de semblable. L'idée y est introduite de force par un calembour; elle était donc courante. La fidélité du Messie devait être mise à l'épreuve à force de préceptes et de tâches pénibles. Mais ce ne sont pas là des souffrances expiatoires.

Un autre endroit est plus caractéristique. Nous le donnons dans son entier, car il n'est pas sans intérêt, même pour la partie qui semble étrangère à notre thème (4) et qui pourra compléter ce qui a été déjà dit des noms du Messie.

R. Iokhanan dit : Quel est le nom du Messie? Ceux de l'école de R. Chêla disent : Son nom est Chilo, car il est dit (*Gen.* XLIX, 10) : *jusqu'à ce que vienne Chilo*. Ceux de l'école de R. Iannaï disent : Son nom est Ienoun, car il est dit (*Ps.* LXXII, 17) : *que son nom demeure à jamais, que son nom se propage* (*ienoun*) *tant que durera le soleil*. Ceux de l'école de R. Khanina disent : Son nom est Khanina, car il est dit (*Jér.* XVI, 13) : *car je ne vous ferai pas grâce* (*khanina*). Et il y en a qui disent que son nom est Menakhem, fils d'Ézéchias, car il est dit (*Lam.* I, 16) : *car il est éloigné de moi, le consolateur* (*menakhem*), *celui qui me rend la vie*. Et nos maîtres ont dit : Le blanc. [Ceux] de l'école de Rabbi [disent : Le malade] est son nom, car il est dit

(1) *Is.* XI, 2-3.

(2) Amora palestinien du IIIe s. commençant : cf. BACHER, *Die Agada der Palästinensischen Amoräer*, I, p. 195-204.

(3) *b. Sanh.* 93b : והריחו ביראת ה' אמר רבי אלכסנדרי מלמד שהטעינו מצות וסורין כריחיים. Le jeu de mots est entre הריחו et ריחיים.

(4) *b. Sanh.* 98b : ר' יוחנן אמר למשיח בה שמו דבי ר' שילא אמרי שילה שמו שנאמר עד כי יבא שילה דבי ר' ינאי אמרי ינון שמו שנאמר יהי שמו לעולם לפני שמש ינון שמו דבי ר' חנינא אמר חנינה שמו שנא' אשר לא אתן לכם חנונה ויש אומרים מנחם בן חזקיה שמו שנאמר כי רחק ממני מנחם משיב נפשי ורבנן אמרי חיוורא דבי רבי [אמרי חוליא] שמו שנאמר אכן חליינו הוא נשא ומכאובינו סבלם ואנחנו חשבנוהו נגוע מוכה אלהים ומעונה א"ר נחמן אי מן חייא הוא כגון אנא שנאמר ודהיה אדורו ממנו ומושלו מקרבו ויצא אמר רב אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש אי מן מתיא הוא כגון דניאל איש חמודות.

Les mots entre crochets ne se trouvent que dans Raymond Martini, et dans Abarbanel (*Jechu'oth Machikhó*, p. 47a; *Dalman*) et sont regardés par M. Dalman (*Der leidende..*, p. 36, note) comme une glose. Cependant ils constituent un parallélisme bien meilleur; ce sont les écoles successives qui donnent leur avis, celle de Rabbi comme les autres, et חוליא joue bien avec חליינו, dans l'esprit du morceau. Ce qui peut-être n'appartient pas au passage primitif, ce serait plutôt *Menakhem* et *Khiwwara* dont les autorités ne sont pas indiquées. D'ailleurs חִוִּוְרָא, isolé du texte d'Isaïe, pourrait signifier « le blanc », sans allusion à la lèpre; R. Rakhmon (dans *Pugio*, p. 672) le rapprochait de *Esth.* I, 6 ou de *Is.* XI, 8, ce qui n'est pas plus intolérable que les autres rapprochements de ce passage.

(*Is.* LIII, 4) : *et cependant il a porté nos souffrances, et il s'est chargé de nos douleurs; et nous l'avons regardé comme un lépreux, frappé par Dieu et humilié.*

R. Nakhman dit : S'il est parmi les vivants, il est donc semblable à moi, car il est dit (*Jér.* XXX, 21) : *son prince sera un des siens, et son dominateur sortira de son sein.* Rab dit : S'il est parmi les vivants, il ressemblera à notre maître, le saint; s'il est parmi les morts, il ressemblera à Daniel, l'homme des désirs.

Le texte de Raymond Martini offre, précisément à l'endroit qui nous intéresse le plus, une variante qui nous semble préférable au texte imprimé. Il en résulte que le Messie serait nommé en termes exprès le malade ou le souffrant.

A supposer même que ce soit une addition ou une glose, il resterait qu'il est nommé le blanc ou le lépreux, avec application précise du texte d'Isaïe qui exprime bien le caractère expiatoire de ces souffrances. Mais on voit au premier coup d'œil que cette opinion est restreinte à un certain cercle. Les disciples de chaque école ont eu l'idée, pour le moins bizarre, de donner au Messie un nom qui ressemblât à celui de leur maître ; on le trouvait facilement en cherchant dans l'Écriture, pourvu qu'on se contentât à l'occasion, comme pour *Ienoun*, d'un jeu de mots puéril. Les disciples de Rabbi Juda le Saint, selon le texte de Martini, ont nommé le Messie « le malade » (1) ; dans l'autre texte, des maîtres inconnus l'ont nommé le lépreux de l'école de R. Juda. Dans les deux cas le sens général est le même. On a entendu comparer le Messie à Rabbi, dont la sainteté et les souffrances étaient bien connues. D'ailleurs le nom donné ici au Messie n'eut pas plus de succès que les autres et ne se répandit pas. On peut donc seulement conclure que dans certains milieux, et peut-être seulement dans l'école de Rabbi Juda, on appliquait le texte d'Isaïe au Messie, afin de trouver un lien entre le Messie et le maître. Il n'y a pas là de tradition ferme sur les douleurs du Messie.

Et surtout on pouvait se demander quand il fallait placer ces douleurs. Si le Messie avait souffert, était-ce comme Messie et parce que l'expiation faisait partie de sa mission, ou était-ce une épreuve préparatoire à sa mission elle-même?

Le troisième texte talmudique allégué dans cette question donne une réponse très claire : le Messie souffre avant d'être appelé comme Messie.

On racontait que Josué ben Lévi avait rencontré le prophète Élie, d'après les uns devant la porte du Paradis, d'après les autres devant la grotte de Simon ben Iokhaï (2), obligé de se cacher pendant la persécution d'Hadrien.

(1) D'après le même texte, des maîtres l'ont nommé « le blanc ».

(2) C'est le texte courant du Talmud; la porte du Paradis est indiquée par *Diqd. Sofe-*

Il dit à Élie : Quand viendra le Messie? Il lui dit : Va, demande-le à lui-même. — Et où se trouve-t-il? — A la porte de [Rome]. — Et quel est son signalement? — Il se tient parmi les miséreux, chargés d'infirmités, et tous ceux-là défont et rattachent [leurs plaies] en une seule fois; mais lui en défait une et en rattache une seule à la fois; car si on vient me chercher, se dit-il, je ne serai pas empêché et je suivrai aussitôt celui qui m'appellera (1).

Aucune citation ne confère à ces plaies un caractère expiatoire. Le Messie assis aux portes de la grande cité, parmi les loqueteux qui bandent leurs plaies, c'est un tableau à la Callot en contraste saisissant avec sa mission future, lorsqu'une fois il sera appelé à de glorieux exploits.

Que si l'on veut combiner les trois textes talmudiques, ils ne donnent pas beaucoup plus ensemble que séparément. On voit seulement que les paroles d'Isaïe s'imposaient malgré tout à l'attention de certains maîtres. Il fallait que le Messie ait souffert : on concluait que ce devait être avant d'être vraiment le Messie, car l'investiture que Dieu devait lui donner serait comme une création de son caractère messianique. Nous ne rencontrons cette idée que plus tard, mais comme elle s'appuie sur le psaume II que saint Paul a utilisé dans un sens analogue, elle doit être très ancienne. Si nous la signalons ici, c'est qu'elle est rattachée par le contexte à l'idée des souffrances du Messie.

On lit en effet dans le midrach des Psaumes (2) :

Iahvé m'a dit : Tu es mon Fils. De ces termes, on peut tirer une réponse aux *Minim* qui disent que Dieu a un fils. Pour toi réponds : Il ne dit pas : Tu es un fils à moi, mais : Tu es mon fils, comme un serviteur auquel son maître dit une parole aimable, en disant : Je t'aime comme mon fils. R. Houna a dit au nom de R. Idi : Trois parts d'épreuves ont été déterminées : l'une a été supportée par les pères anciens et toutes

rim, et préférée par Dalman; Bacher (*Die Agada der Pal. Amoräer*, I, p. 190) la juge probable; on disait que Josué ben Lévi, un des amoras les plus remarquables du début du IIIe siècle, était allé au Paradis.

(1) *b. Sanh.* 98a : א"ל אובית אתי משיח א"ל דיל שיולה לדודיה והיכא יתיב אפיתחא [דרומי] ומאי סימניה יתיב בוני עניי סובלי חלאים וכולן שרו ואסירי בחד זימנא איהו שרי חד ואסיר חד אמר דילמא מבעינא דלא אועכב אזל לגביה. Litt. : j'irai sur son dos, c'est-à-dire sur ses talons. Au lieu de דרומי qui est le texte ancien, les éditions modernes ont דקרתא, « de la ville ».

(2) *Pugio fidei*, f. 423 : יהודה אמר אלי בני אתה מכאן תשובה למינין שהן אומרין יש בן להב"ה ואתה מותיב בן לי אתה אינו אומר אלא בני אתה כעבד שעושה לד רבו קורת רוח ואומ' לו מיחבב אנא לך כברי א"ר חונא בש"ר אידי שלשה חלקים נחלקו היסורין האחת נטלו אבות העולם וכל הדורות ואחת דורו של שביד ואחת דורו של משיח וכד תיתי שעתיה אומ" הב"ה עלי לבראותו בריה חדשה וכן הוא אומ' אני היום ילדתיך הא שעתיה ברויה ליה. La génération de l'apostasie se réfère à la persécution d'Hadrien.

les générations, une autre par la génération de l'apostasie, et l'autre est pour la génération du Messie; et, quand viendra son heure, Dieu dira : C'est à moi de le créer d'une création nouvelle; il dira donc : Je t'ai engendré aujourd'hui; c'est l'heure de sa création.

Ainsi le Messie serait confondu jusqu'à son exaltation parmi les autres personnes de sa génération, destinée elle aussi à supporter un tiers des épreuves. A supposer qu'il soit seul dans cette troisième catégorie, comme le veut une autre recension (1), il n'aurait à endurer qu'un tiers des souffrances totales réservées par Dieu à ses fidèles. Ces épreuves ressembleraient toujours beaucoup aux calamités qui présagent la venue du Messie plutôt qu'elles ne la préparent réellement. Et cette solution paraissait suffisante pour expliquer le texte d'Isaïe.

Cependant on en découvrit une autre, qui avait l'avantage d'assimiler le Messie à Moïse et de concilier Isaïe avec l'attente si universellement répandue d'une suprême attaque des puissances du mal — quelquefois nommées Gog et Magog — contre le règne du Messie déjà inauguré. Cette curieuse tradition nous est connue par le midrach de Ruth, où elle se soude à l'explication du texte : « approche-toi ici et mange du pain, et trempe ta bouchée dans le vinaigre » (2), etc. (*Ruth*, II, 14) :

Cela s'applique au roi Messie. *Approche ici* : viens à l'empire; *et tu mangeras du pain* : c'est le pain de la royauté; *et trempe ta bouchée dans le vinaigre* : ce sont les épreuves, car il est dit (*Is.* LIII, 5) : *car il sera frappé pour nos iniquités, brisé pour nos fautes. Et elle s'assit à côté des moissonneurs* : c'est que sa royauté lui échappera pour une heure, car il est dit (*Zach.* XIV, 2) : *je rassemblerai toutes les nations à Jérusalem pour le combat, et la ville sera prise. Et il lui donna du grain rôti* : c'est que la royauté lui reviendra, car il est dit (*Is.* XI, 4) : *Et il frappera la terre du sceptre de sa bouche*. Rabbi Berekia au nom de R. Lévi a dit : Le second rédempteur sera comme le premier; comme le premier rédempteur s'est montré, puis a disparu et leur a été caché, et à la fin s'est montré de nouveau, il en sera ainsi du second rédempteur, et c'est ainsi qu'il sera caché.

(1) D'après le midrach de Samuel, c. XIX : ואחת למולך המישוח; dans ce texte, R. Houna expose au nom de R. Akha, de Lydda, au commencement du IVe siècle; cf. BACHER, *Amor.* III, p. 121.

(2) *Pugio*, fol. 668 : מידבר במולך המשיח גשו הלום קרוב למולכות ואכלת מן הלחם זה לחם של מלכות ומטבול בחמץ אלו היסורין שנ' והוא מחולל מפשעינו מדכא בעונותינו ותשב מיצד הקצורים שמלכותו עתיד לסור מיבינו לשעה שנ' ואכפתי את כל הגוים אל ורושלם למירחמיה ונלכדה העיר ויצבט לה קלי שהוא עתודה להחזיר לו שנ' והכה הארץ בשבט פיו ר' ברכיה בש"ר לוי אמ' בגואל ראשון כך גואל אחרון מה גואל ראשון בגלה והזר ונכנה מהן ובסוף נגלה כך גואל האחרון וכמה נכסה מהן. M. Dalman lit לצד au lieu de לכור, qu'il regarde comme une leçon substituée comme plus facile (*Der leidende...*, p. 49, note); le sens est le même.

Le Messie, nommé ici rédempteur, l'est donc au même titre que Moïse, car c'est Moïse qui a disparu pour un temps au Sinaï et s'est montré de nouveau.

Ces différentes solutions sur les souffrances du Messie ont été groupées et systématisées dans *Pesiqta Rabbathi*, du commencement du x^e^ siècle. C'est comme une synthèse à laquelle s'arrêtèrent certains rabbins sur ce grave sujet.

On peut la résumer ainsi (1). Au commencement de son existence, au moment de la création du monde, le Messie apprend la dure destinée qui l'attend et se déclare prêt à l'endurer. Quand il a paru dans le monde, son peuple ne le reconnaît pas; les païens l'emprisonnent et le menacent de mort. Mais Dieu le sauve, une lumière surnatuelle le désigne et il annonce le salut à Israël du sommet du temple. Il triomphe de ses ennemis. On prévoit obscurément une nouvelle crise dans une dernière révolte des peuples; mais enfin Israël est vainqueur. Le salut, même dans ces pages qui attribuent plus d'importance qu'aucun autre document juif aux souffrances du Messie, le salut, c'est donc, comme toujours, d'après cet idéal, la victoire du peuple d'Israël, auquel peuvent s'associer les Gentils prosélytes. Que font donc les souffrances? Ne sont-elles qu'une ombre préparée pour ménager la lumière, un simple effet de contraste? Non assurément. Le Messie, en les acceptant volontairement, mérite une récompense, et sa justice expie. Le peuple avait mérité la colère de Dieu. Compromis par des impies, il devait être réconcilié. Les souffrances du Messie opèrent cette réconciliation, comme une sorte de lustration en faveur du peuple. Mais sa justice n'est pas la justice de tous. Son expiation n'est qu'un poids de plus dans la balance où figuraient déjà les mérites des Pères, pour apaiser l'ire divine, et pour permettre aux justes d'entrer en possession du salut.

Il serait oiseux d'insister sur les variations de ce thème dans le rabbinisme postérieur (2). Un seul point doit être retenu : dans l'ancien rabbinisme il n'est jamais question de la mort expiatrice du Messie, fils de David. Si parfois on parle de sa mort, comme dans le quatrième livre d'Esdras, cette mort est le terme naturel de son règne glorieux; elle n'est jamais la source du salut et la raison d'être du pardon.

Et il ne pouvait en être autrement, sans que le judaïsme renonçât

(1) Chap. 34-37; analyse détaillée dans Dalman, *op. laud.*

(2) Lorsque l'existence cachée du Messie fut transportée au Paradis, les souffrances n'étaient plus que l'impatience ressentie par le Messie de jouer son rôle.

à lui-même. Tant que la Loi demeurait en vigueur, quoique l'observation complète en fût impossible depuis la ruine du Temple, on conservait la foi dans les expiations dont elle formulait les règles. Le jour où les Apôtres entendirent ce que signifiait la mort expiatrice de Jésus, ils comprirent en même temps le vide des cérémonies anciennes. Le judaïsme, lui, était bien résolu à ne pas sacrifier la Loi à un texte d'Isaïe. Il répugnait à admettre un Messie souffrant, et pourtant il sut faire une place aux souffrances dans la vie du Messie; il ne céda pas sur la mort.

On voulait bien que le Messie mourût, après un règne plein de gloire, mais que sa mission consistât à mourir pour tous les hommes, tout y répugnait : la perpétuité de la Loi, l'honneur du Messie, les privilèges d'Israël. Peut-être n'est-ce même pas sans une secrète influence du christianisme que le rabbinisme fit, très tardivement, une si large part aux souffrances expiatrices; il ne pouvait admettre la mort expiatrice sans rendre les armes.

Encore est-il qu'il n'aimait point à parler de la mort du vrai Messie, du Messie fils de David. Lorsqu'il est question dans les textes juifs du Messie mourant, on fait allusion au Messie fils de Joseph.

II. — LE MESSIE FILS DE JOSEPH.

Ce Messie fils de Joseph apparaît tout à coup, allégué au cours d'une discussion par un maître, comme s'il s'agissait d'une personne bien connue. Ce maître est un R. Dosa, mais on ne sait si c'est R. Dosa ben Harkinos, qui vivait déjà vers la fin du 1er siècle, ou un second R. Dosa que M. Bacher place après Hadrien (1). De toute façon il appartiendrait à l'époque tannaïte.

C'est à propos du célèbre passage de Zacharie : « Et je répandrai sur la maison de David et sur les habitants de Jérusalem un esprit de grâce et de miséricorde, et ils regarderont vers moi; et celui qu'ils auront transpercé, ils pleureront sur lui comme on pleure sur le bien-aimé » (2). Là-dessus (3) :

(1) Bacher, *Tann.* II, p. 389 s.

(2) *Zach.* xii, 10; cf. *RB.*, 1906, p. 57 s. Avec la correction du texte massorétique, עליו pour עלי, ce qui est d'ailleurs l'ancienne leçon du Talmud (Dalman, *Der leidende...*, p. 2).

(3) *b. Soucca*, 52a : פליגי בה רבי דוסא ורבנן חד אמר על משיח בן יוסף שנהרג וחד אמר על יצר הרע שנהרג בשלמא למאן דאמר על משיח בן יוסף שנהרג היינו דכתיב והביטו אלי את אשר דקרו וספדו עליו כמספד על היחיד. M. Klausner (*Die mess. Vorstellungen...*, p. 93) ne voit pas dans notre texte une *baraïtha* proprement dite.

Il y avait controverse entre R. Dosa et nos maîtres; l'un disait : C'est à propos du Messie fils de Joseph qui doit être tué; et un autre disait : C'est à propos du mauvais penchant qui doit être tué. Pour celui qui dit : C'est à propos du Messie fils de Joseph qui doit être tué, cela concorde bien avec ce qui est écrit : *et ils regarderont vers moi qu'ils ont percé, et ils pleureront sur lui comme on pleure sur le bien-aimé.*

Le Messie fils de Joseph est donc un Messie qui doit mourir : c'est son rôle, et c'est par cela même qu'il s'oppose au Messie, fils de David dans un autre texte du même traité du Talmud de Babylone (1) :

Nos maîtres ont transmis : Le Messie fils de David qui doit être révélé bien vite de notre temps, Dieu lui dira : Demande-moi quelque chose et je te le donnerai, car il est dit : *j'annoncerai le statut, etc., je t'engendre aujourd'hui; demande-moi, et je te donnerai les nations pour ton héritage* (*Ps.* II, 7 s.). Lors donc qu'il vit que le Messie fils de Joseph était tué, il dit en sa présence : Maître du monde, je ne te demande que la vie! Il lui dit : La vie! avant que tu aies parlé, déjà ton père David avait prophétisé de toi, car il est dit : *il t'a demandé la vie, tu la lui as donnée* (*Ps.* XXI, 5).

Un autre texte, du temps des amoras, nous en apprend encore moins; nous voyons seulement le Messie fils de Joseph après le Messie fils de David, mais avant Élie et le prêtre de justice, représentés par les quatre forgerons de Zacharie (2).

Tels sont les témoignages du Talmud de Babylone; celui de Jérusalem ne nomme pas le Messie fils de Joseph, et le premier passage cité plus haut à propos de Zacharie se réfère vaguement au deuil pour le Messie (3). Cependant ce n'est point là une tradition propre à Babylone; on retrouve le Messie fils d'Éphraïm dans le Targum du pseudo-Jonathan. Il n'y est pas question de sa mort, mais du concours que son bras donnera à Israël pour vaincre Gog et ses bandes à la fin des temps (4).

A supposer que la tradition ait été transmise par des amoras, elle remonte du moins pour le fond au temps qui a suivi Hadrien.

(1) *b. Soucca*, 52ᵃ : ת״ר משיח בן דוד שעתיד להגלות במהרה בימינו אומר לו הקב״ה שאל ממני דבר ואתן לך שנאמר אספרה אל חוק וגו׳ אני היום ילדתיך שאל ממני ואתנה גוים נחלתך וכיון שראה משיח בן יוסף שנהרג אומר לפניו רבש״ע אינו מבקש ממך אלא חיים אומר לו חיים עד שלא אמרת כבר התנבא עליך דוד אביך שנאמר חיים שאל ממך נתתה לו וגו׳.

(2) *b. Soucca*, 52ᵇ : ויראני ה׳ ארבעה חרשים מאן נינהו ארבעה חרשים אמר רב הנא בר ביזנא א״ר שמעון חכידא משיח בן דוד ומשיח בן יוסף ואליהו וכהן צדק. Simon le Pieux vivait au commencement du IIIᵉ siècle; cf. plus haut, p. 202.

(3) « Il y a deux manières différentes d'expliquer ce verset : d'après un avis, le prophète déplore la mort future du Messie; d'après l'autre, il s'agit de la ruine du mauvais penchant » (Talmud de Jér., trad. Schwab, VI, p. 43, traité *Soucca*). Le texte parle de deux amoras תרון אמורין. « La mort future », litt. « le deuil » : הספידו של משיח.

(4) Sur *Exode*, XL, 11 : ומשיחא בר אפרים דנפוק מניה דעל ידוי עתידין בית ישראל למנצחא לגוג ולסיועתיה בסוף יומא.

A propos des deux faons jumeaux du Cantique, le Targum parle à deux reprises des deux sauveurs attendus d'Israël, couple répondant à Moïse et à Aaron (1).

Ces deux sauveurs sont tout uniment nommés les deux Messies, l'un, fils de David, l'autre, fils de Joseph, dans un texte attribué par Raymond Martini au midrach de la Genèse, et qu'on n'a pu y retrouver depuis. Peut-être ce passage est-il emprunté non pas au midrach classique, *Berechith rabba,* comme le porte le texte de frère Raymond Martini, mais au midrach de la Genèse de Mocheh ha-Darchan qui est perdu. Quoi qu'il en soit, le savant dominicain n'a pas inventé ce texte qui nous mettra peut-être sur la voie, quand il sera question de l'origine littéraire du Messie fils de Joseph. A propos de cet endroit : *Issachar est un âne robuste* (*Gen.* XLIX, 14), le midrach continue (2) :

C'est ce que signifie : *heureux, vous qui semez sur toutes les eaux* (*Is.* XXXII, 20). Car la semence, c'est l'aumône et les œuvres de miséricorde, comme il est dit : *Vous tous qui avez soif, venez aux eaux* (*Is.* LV, 1). Et quiconque en agit ainsi mérite de recevoir Élie et les deux Messies. C'est ce que signifie : *qui envoyez le pied du taureau et de l'âne* (*Is.* XXXII, 20) *Qui envoyez* se rapporte à Élie, comme il y a : *voici que je vous envoie Élie le prophète*, etc. (*Mal.* IV, 5) ; *le pied du taureau*, c'est le Messie fils de Joseph, comme il y a : *sa splendeur est celle d'un jeune taureau* (*Dt.* XXXIII, 17), et *l'âne,* c'est le Messie fils de David, comme il y a : *pauvre et monté sur un âne* (*Zach.* IX, 9).

Nous ne pouvons citer ici tous les textes qui se rapportent à ce Messie. Ceux qui sont de basse époque accentuent son caractère belliqueux. Mais il semble qu'en même temps ils se préoccupent de le différencier du grand Messie. On pouvait sans grave conséquence parler de deux oints, ou même de quatre, quand le sens appellatif du mot n'était pas tout à fait perdu de vue, mais il importait de maintenir dans un rang unique le Messie fils de David. C'est probablement pour cela que l'oint pour la guerre fut nommé, par un léger changement de nom, *Mechouakh* et non pas *Mechiakh* (3).

Le rôle de ce second Messie demeure dans le vague. Il n'est pas seulement un lieutenant du grand Messie; il a en lui-même sa raison

(1) *Cant.* IV, 5 : תרין פריקיך דעתידין למיפרקך... דמין למשה ואהרן. Cf. sur VII, 3.

(2) *Pugio fidei,* f. 330 : הה"ד אשריכם זורעי על כל מים ואין זריעה אלא צדקה וגמילות חסודים שנאמר הוי כל צמא לכו למים ואם עשה כן זוכה לאליהו ולשני משיחים הה"ד משלחי רגל השור וההמור משלחי זה אליהו כמה דתיכא הנה אנכי שלח לכם את אליהו הגביא וגו' רגל השור זה משיח בן יוסף כמה דתיכא בכור שורו הדר לו וחמור זה משיח בן דוד כמה דתיכא עני ורוכב על חמור וגו'.

(3) DALMAN, *Der leidende...*, p. 5 ss.

d'être, il intervient dans l'histoire comme Messie. C'est au moment de la lutte suprême. Grâce à sa valeur, Israël triomphe de Gog, mais, comme Judas Macchabée, il demeure enseveli dans sa victoire. C'est tout ce qu'on peut dire de lui (1). Il n'y a absolument rien dans sa carrière qui rappelle l'expiation, comme si on avait séparé en deux le Messie pour attribuer à l'un la gloire, à l'autre les souffrances. Et en effet, nous avons vu que les textes d'Isaïe — plus ou moins faussés — étaient appliqués au vrai Messie, et qu'on ne parle pas des souffrances, mais seulement de l'occision du Messie fils de Joseph. Aussi est-ce une question fort débattue que de savoir d'où est née l'idée de ce second Messie.

M. Lévy (2) croit que la mort violente de Bar-Kokébas en fut l'origine. Obligés de reconnaître qu'il n'était pas le vrai Messie, les Juifs n'auraient pu consentir à confesser tout uniment qu'ils s'étaient trompés. Il fallait surtout sauver l'honneur du grand Rabbi Aqiba qui s'était prononcé avec tant d'assurance. Mais il semble bien que, déçus, les Rabbins ont fait payer leur illusion au héros lui-même, qu'ils regardèrent plutôt comme un imposteur que comme un Messie.

D'après une opinion depuis longtemps abandonnée (3), les Juifs des dix tribus et les Samaritains ayant leur Messie traditionnel, on lui aurait fait une place qui ne pouvait être que subordonnée. Mais où étaient alors les dix tribus, en dehors de la communauté des Samaritains? et les Juifs se souciaient-ils de ménager les Samaritains? Sans compter que le *Taëb* de ces derniers, prédicateur de pénitence, n'a pas les traits du Messie guerrier, fils de Joseph.

Enfin, dans les différentes légendes, ce n'est pas le Messie éphraïmite qui ramène les dix tribus; elles ne reviennent qu'après sa mort.

D'après M. Dalman (4), le second Messie est né du texte mystérieux de Zacharie sur la mort d'un grand inconnu, pleuré par tout un peuple. Avant ce moment, la victoire; après ce deuil, le triomphe définitif par l'intervention de Iahvé. La première victoire exigeait un Messie, et ce Messie, dont on pleurait la perte, n'était pas destiné à régner. Pourquoi le nomme-t-on fils de Joseph? A cause des magnifiques promesses du Deutéronome; le taureau premier-né de Joseph est

(1) Il n'y a pas grand'chose de plus dans les diverses combinaisons de la légende au dixième siècle, si ce n'est que la première lutte est dirigée contre Rome; le Messie ben Joseph est tué par Armilos; alors paraît le Messie fils de David; cf. Dalman, *Der leidende...*, p. 10 ss. d'après *Pesiqta zutarthi*, et d'après Saadya. Généralement le Messie fils de Joseph revient à la tête des morts qui ressuscitent à l'arrivée du fils de David.

(2) *Neuhebr. Wörterb.* III, 271ᵃ.

(3) Berthold, Glaesener, de Wette, ap. Dalman, *l. l.*, p. 16.

(4) *Der leidende...*, p. 17 ss.

l'emblème du Messie fils de Joseph, comme l'âne de Zacharie est l'emblème du Messie fils de David.

A cela M. Klausner (1) a objecté que les rabbins ne créaient pas des concepts nouveaux en suite de leur exégèse, mais que ce sont bien plutôt les idées nouvelles qui se font une place dans l'enseignement au moyen d'une exégèse artificielle. C'est parce que les maîtres attendaient un Messie fils de Joseph qu'ils lui ont forgé un état civil dans l'Écriture. D'où leur est donc venue cette conception? Jusqu'à Hadrien, le judaïsme pharisaïque poursuivait surtout un idéal politique national. Après le désastre, il eut le loisir de méditer sur les inconvénients de l'agitation politique et fut davantage frappé de ce que disait l'Écriture du caractère spirituel du Messie. Le double rôle guerrier et spirituel amena à dédoubler le Messie, et le second Messie ne pouvait appartenir qu'à Joseph. Pour revenir à l'unité, on imagina qu'il mourrait, non sans gloire, ni sans utilité pour la nation.

On voit assez que cette explication est une déduction logique, plutôt qu'une interprétation des textes, et il serait très malaisé de prouver ce changement dans les idées messianiques des rabbins.

Il est vrai que plus d'une idée nouvelle fut introduite de gré ou de force dans l'exégèse, mais il faut tenir compte aussi de l'influence exercée par certains textes, sinon très clairs, du moins très suggestifs.

Toutefois on n'accordera pas à M. Dalman que le texte de Zacharie ait donné naissance au Messie fils de Joseph, puisque le prophète y vise si expressément la maison de David. Le point de départ est bien plutôt dans la bénédiction de Jacob (2) et dans celle de Moïse, toutes deux si glorieuses pour Joseph, qui l'emporte même sur Juda dans le cantique du Deutéronome (3). Puisque les dix tribus, malgré les fautes du passé, devaient être admises à la restauration messianique, il pouvait paraître convenable de leur attribuer un Messie. C'est lorsque ce Messie eut pris une certaine consistance dans le public qu'on lui chercha un rôle. L'opinion de M. Klausner pourrait être utilisée sur ce point; le guerrier s'opposait assez naturellement au roi pacifique, et, dès lors, en dépit de l'allusion à la maison de David, le passage de Zacharie, d'aspect messianique, fut interprété de la mort du Messie guerrier. Les Juifs imaginèrent volontiers, avant la suprême intervention divine, des guerres de revanche et de vengeance sous la direction d'un chef national.

Quoi qu'il en soit, — et il faut convenir que la question demeure obs-

(1) *Die mess. Vorstell...*, p. 94 ss.
(2) *Gen.* XLIX.
(3) *Dt.* XXXIII, 7 sur Juda; XXXIII, 13-17 sur Joseph.

cure, — tous les critiques, chrétiens et juifs, s'accordent sur l'origine relativement tardive de l'idée. Personne ne remonte au delà d'Hadrien. Cette conception n'est donc pas de celles qui ont exercé de l'influence à l'époque du N. T.

Elle demeura toujours discutée, même dans le sein du judaïsme. Raymond Martini (1) avait déjà noté très finement que le midrach de la Genèse appliquait au Messie fils de David le texte de Zacharie (2 que d'autres citaient du fils de Joseph, et que le taureau de Joseph était entendu du fils de David par le midrach des Psaumes (3).

Il n'y avait peut-être pas là de contradiction formelle, mais le *Ma'ase Daniel* (4), cité par M. Dalman, donne clairement le pseudo-Messie éphraïmite comme un imposteur incapable d'opérer les prodiges qui doivent prouver sa mission.

(1) *Pugio*, fol. 330.
(2) *Zach.* XII, 10.
(3) *Pugio*, fol. 332; cf. *Dt.* XXXIII, 17.
(4) JELLINEK, V, p. 127 s., traduit dans DALMAN, *l. l.*, p. 24 ss.

COMPARAISON DE L'APOCALYPTIQUE ET DU RABBINISME

L'apocalyptique et le rabbinisme se sont développés sur le même sol ; ils ont eu des idées communes ; ils offrent des divergences. Ce sont ces rapports qu'il faudrait préciser, en distinguant ce qui regarde les fins dernières et ce qui a trait au Messie et au règne de Dieu.

FINS DERNIÈRES OU ESCHATOLOGIE TRANSCENDANTE.

Si l'on compare les apocalypses d'Esdras et de Baruch avec la doctrine rabbinique des fins dernières, on n'y trouve aucune différence appréciable. Des deux côtés, on croit à la survivance de l'âme, au mérite et au démérite, avec leur suite obligée de récompenses et de châtiments. Chacun doit rendre compte à Dieu de ses actes, et son sort sera déterminé pour toujours à la suite d'un strict jugement. Le monde de l'au-delà sera inauguré d'une façon solennelle par la résurrection des morts.

Or tout porte à croire que ces doctrines ne sont point nouvelles. Si elles ne paraissent pas encore arrêtées avec cette précision (1) avant la persécution d'Antiochus Épiphane, ou plutôt, si nous manquons de textes pour prouver leur existence, on peut les constater du moins en 40 av. J.-C. dans les psaumes de Salomon. Le livre de la Sagesse qui date environ de ce temps est une autre preuve de l'importance suprême qu'a prise aux yeux des Juifs l'existence d'outre-tombe avec ses rétributions. A partir de ce moment, personne ne peut se désintéresser de ce problème ; il est au premier rang ; on ne songe

(1) Il faudra longtemps encore citer Bossuet, autorité irréprochable pour son sens très traditionnel, afin de ne pas étonner certaines personnes par le simple exposé des faits : « la loi de Moïse ne donnait à l'homme qu'une première notion de la nature de l'âme et de sa félicité... Encore donc que les Juifs eussent dans leurs Écritures quelques promesses des félicités éternelles, et que vers le temps du Messie où elles devaient être déclarées, ils en parlassent beaucoup davantage, comme il paraît par les livres de la Sagesse et des Macchabées ; toutefois cette vérité faisait si peu un dogme formel et universel de l'ancien peuple, que les Sadducéens, sans la reconnaître, non seulement étaient admis dans la Synagogue, mais encore élevés au sacerdoce. C'est un des caractères du peuple nouveau, de poser pour fondement de la religion la foi de la vie future ; et ce devait être le fruit de la venue du Messie » (*Discours sur l'histoire universelle*, part. II, ch. XIX). Bossuet exagère la nouveauté de la foi en la vie future, mais cette exagération n'empêche pas la légitimité du principe qu'il pose, à savoir l'évolution de la doctrine sur ce point capital.

plus à raisonner sur les destinées futures d'Israël ou de l'humanité sans s'en préoccuper; il n'est plus permis à personne de concevoir le temps qui suivra le grand jugement comme une époque de félicité terrestre (1), sans dire un mot de ce qui adviendra lorsque les possesseurs de cette félicité, comblés d'ans et rassasiés de biens, viendront cependant à mourir.

Beaucoup de points demeuraient encore incertains. Que devenaient les âmes en attendant la fin? les coupables ressusciteraient-ils tous? le lieu de la béatitude serait-il le ciel ou la terre? La fin viendrait-elle plus ou moins tôt? A ces questions il y avait plusieurs réponses, mais on était d'accord pour réunir devant le même tribunal les vivants et les morts, et chacun suivait ensuite sa destinée.

En présence de cette perspective qui ne tenait compte que des justes et des pécheurs, et par conséquent que du bien et du mal, accomplis dans cette vie en vue d'une autre existence, quelques docteurs ont pu n'attacher qu'une importance restreinte au messianisme, tel qu'ils le concevaient, comme une restauration du trône de David.

Ceux, au contraire, qui ont tenu à conserver l'antique tradition ont dû forcément se préoccuper de la mettre d'accord avec la pensée des fins dernières qui s'imposait absolument. Désormais en effet, un pharisien, persuadé de la valeur éternelle de la Loi, pouvait plus facilement faire abstraction du fils de David et prêcher une morale sévère, dominée par la pensée de la rétribution, qu'un voyant résoudre les problèmes de l'avenir sans tenir compte de ce qui était la vraie fin de tout. Mais la conciliation n'était pas facile. Il n'y eut à ce problème qu'une solution, la solution divine du fait de Jésus; toutes les autres sont des tentatives avortées qui sacrifient un élément ou un autre.

Ce sont ces fausses solutions qu'il faut de nouveau passer en revue.

LE MESSIE.

L'Ancien Testament avait désigné de plusieurs manières celui qui devait être l'agent du salut à venir.

D'abord c'était Dieu lui-même. Une foule de passages — que ce n'est pas ici le lieu de citer — avaient annoncé que Dieu viendrait en personne pour sauver son peuple. Le salut d'Israël serait donc une insigne théophanie, une manifestation extraordinaire de la bonté de Dieu envers son peuple, de sa justice envers ses ennemis, de sa sainteté consumante et purifiante. D'autre part, on attendait un roi, fils de

(1) Comme par exemple dans les premiers chapitres d'Hénoch.

David, qui monterait sur le trône de ses pères et ferait jouir sa nation d'une félicité inouïe. Isaïe avait fait allusion à sa naissance miraculeuse et lui avait donné des noms divins.

Le même recueil d'Isaïe contenait le tableau d'un serviteur de Iahvé qui convertirait les peuples à la foi d'Israël et dont la mort servirait d'expiation pour un grand nombre.

Daniel avait prédit que Dieu interviendrait pour détruire les persécuteurs, et avait montré un être surnaturel descendant du ciel pour établir le règne des saints.

Ces prophéties tracées comme des lignes vers la lumière à venir étaient-elles parallèles? Et si elles ne l'étaient pas, comment fallait-il les coordonner? Le Messie, selon les termes très forts d'Isaïe, serait-il un Dieu? Ne serait-il pas plutôt un simple instrument de ses desseins, un pur homme? Serait-il le même que le doux prédicateur, victime de son zèle et de sa docilité à redire la leçon de Iahvé? Le Restaurateur du trône serait-il un martyr, un Rédempteur? L'être surnaturel de Daniel viendrait-il sur la terre autrement que pour détruire les monarchies condamnées? Qu'une seule personne pût remplir toutes ces conditions, cela paraissait, cela était bien difficile, ou pour mieux dire : il y fallait un miracle inouï, dont le mystère n'était pas révélé, du moins dans la tradition officielle (1).

Et si le Messie était tout cela, comme les prophètes anciens n'avaient parlé que de son rôle terrestre, dans quel rapport serait-il avec le monde de l'au-delà?

Nous avons maintenant réponse à toutes ces questions dans le dogme des deux natures et dans celui de la Rédemption, mais c'est là précisément le mystère du règne de Dieu qui n'a été révélé qu'aux Apôtres. Il ne faut pas s'étonner que nul n'ait pu résoudre l'énigme : où une certaine sympathie est due à l'effort, la justice oblige à dénoncer l'échec.

En dépit de certaines allures nouvelles, l'apocalyptique était liée à la tradition de l'Ancien Testament et ne pouvait guère s'en émanciper plus que le rabbinisme. On doit dire à sa louange qu'elle en a mieux rendu les divers éléments, dans un esprit beaucoup plus élevé et beaucoup plus ouvert.

De ces quatre aspects que nous avons surtout mis en relief, le troisième, celui du serviteur prédicateur et martyr, a été le plus négligé par les deux courants; c'est très spécialement le secret de Jésus. Rien dans les textes n'indiquait un rapport personnel entre le serviteur et le

(1) *Eph.* III, 5. 8.

Messie. La gloire du serviteur ne lui venait qu'après sa mort; qu'avait-il de commun avec le roi glorieux, fils de David?

Si l'on met à part le terme d'Élu (1), peut-être emprunté à Isaïe, on ne voit pas que l'apocalyptique se soit inquiétée de ce serviteur. Son souci maladif des coups de théâtre, des merveilles, de l'éblouissant et du rare, la rendait peu propre à comprendre cette figure attachante, modeste, mélancolique et voilée. Moins encore que le rabbinisme elle n'avait que faire des souffrances du Messie.

Elle ne s'est pas non plus occupée beaucoup du fils de David. Elle a pris naissance et s'est développée dans un temps où les espérances davidiques étaient assez oubliées. Son goût pour le mystère l'obligeait, même quand elle faisait allusion au roi Messie, à le désigner par une allégorie. L'écriture claire n'est point son fait. Puis ce Messie était un peu trop terre à terre. A supposer qu'Esdras soit revenu à la tradition de l'origine davidique (2), Baruch laisse de nouveau ce point dans l'ombre.

Pourtant il s'est trouvé des voyants qui, sans employer de désignation trop expresse, ont fait une place au roi traditionnel.

Tout naturellement ils l'ont situé au terme de l'histoire, mais sans aucune relation avec l'au-delà (3).

La venue personnelle de Dieu, si souvent implorée par les prophètes et peut-être encore plus par les psalmistes, ouvre précisément le livre d'Hénoch. Cette partie, la plus ancienne, annonce une théophanie analogue à celle du mont Sinaï. Mais, en général, on s'en tint là (4). Il n'était pas dans le style de l'apocalypse de faire descendre Dieu sur la terre. Plus on avançait dans le temps, plus il était convenu de le reculer dans les hauteurs du ciel. Il fallait trouver un intermédiaire, moins inaccessible que Dieu, moins modeste que le fils de David.

Le thème favori de l'apocalyptique était donc naturellement indiqué : c'était celui de Daniel, du prophète qui avait porté ce genre lui-même à sa perfection.

L'être surnaturel que Daniel avait montré sous les traits d'un homme était-il le Messie? Pour le conclure, il suffisait de rapprocher les deux idées du règne de Dieu et du règne du Roi Messie. Quand Israël eut une idée plus nette du monde et de Dieu, il dut espérer que son Roi Messie serait aussi roi du monde, et il ne pouvait l'être que sous l'égide de Dieu son véritable roi.

(1) *Hén.*, livre des Paraboles, XXXIX, 6 et *passim*, et *Is.* XLII, 1.

(2) Ce point dépend, comme on l'a vu plus haut, p. 105, de l'authenticité d'un texte.

(3) Voir plus haut, p. 81, eschatologie messianique historique.

(4) L'Assomption de Moïse, dans son psaume, célèbre cette venue : X, 3 *exur*]*get enim caelestis a sede regni sui et exiet de habitatione sancta sua.*

La conciliation découlait donc assez naturellement du texte, mais, d'autre part, il offrait une difficulté dont nous n'apprécions peut-être pas assez la valeur, maintenant que nous connaissons la solution divine. Absolument rien dans le texte de Daniel, en dehors de l'apparence revêtue par l'être surnaturel, n'indiquait qu'il dût avoir une origine humaine. Il descendait du ciel, et aussitôt, il recevait la domination universelle.

Il n'est donc pas étonnant que le livre des Paraboles, tablant sur ce thème, n'ait assigné à l'Élu, à ce Fils de l'homme, aucune mission sur la terre que de détruire les pouvoirs opposés à Dieu, ce qui se déduisait assez facilement de Daniel. Dès lors, comme on ne pouvait plus se contenter de l'eschatologie temporelle du début d'Hénoch, la période terrestre messianique était réduite à très peu de chose, on peut dire au seul jugement. De sorte qu'en somme, au lieu de concilier réellement les anciennes promesses messianiques avec la vision de Daniel, l'auteur opte pour Daniel et développe, d'après quelques traits demeurés mystérieux, une théorie particulière de messianisme transcendant — qui n'est plus du messianisme. Le chef des âmes saintes ne vient sur la terre que pour châtier les coupables, juger, ressusciter les morts et inaugurer un monde nouveau. Ce mode paraissait tellement inhérent à l'imitation de Daniel, en tant que portant toute d'un seul côté, qu'Esdras lui-même, lorsqu'il revient à ce point de départ, n'insiste pas sur la période messianique comme distincte du monde futur (1), et que nous n'en aurions pas une idée nette si les autres passages ne faisaient la lumière sur ce point. Cette tentative de rehausser le Messie, de lui attribuer une origine surnaturelle, un rôle en dehors des conditions humaines, aboutissait donc en somme à une rupture avec la tradition. L'Élu, ce Fils de l'homme, n'est plus celui qu'avaient annoncé les prophètes, et si l'auteur des Paraboles lui a vraiment donné le titre de Messie, ce qui est très douteux (2), il faisait violence à son sens naturel.

Aussi savons-nous très certainement que cette théorie a été écartée par l'opinion dominante. Esdras la mitige considérablement, Baruch ne fait même plus directement allusion à Daniel, les rabbins n'en connaissent rien que les réminiscences directement empruntées au prophète.

Cependant de Daniel, sinon spécialement des Paraboles d'Hénoch, découle un thème qui fera désormais partie essentielle du plan messia-

(1) Ch. XIII.
(2) Le mot Messie est-il authentique dans le livre des Paraboles? voir plus haut, p. 93.

nique, même lorsqu'on sera demeuré fidèle à la pure tradition davidique : celui de l'avènement mystérieux du Messie. C'est à quoi tient spécialement Esdras, puis Baruch. Même quand on renonce à approfondir les origines, ou qu'on suppose le Messie un pur homme, né comme les autres enfants, il faudra le produire d'une façon extraordinaire, imprévue, glorieuse; son apparition sera une manifestation éclatante de Dieu venant inaugurer son règne.

Le rabbinisme lui-même ne pourra se soustraire à cette condition de l'avènement messianique. Elle paraît indiquée dès les psaumes de Salomon (1) : Dieu fera surgir le Christ; ce qui n'implique pas une préexistence surnaturelle, mais du moins une manifestation extraordinaire.

Le messianisme avait donc suivi dans les apocalypses une courbe ascendante, puis il était retombé. A quel moment précis faut-il placer le maximum? C'est ce que nous ne saurions dire. L'Assomption de Moïse paraît indiquer le temps d'Hérode le Grand. Ce système, que nous avons appelé « le messianisme transcendant », a peut-être conservé jusqu'au temps de Jésus une influence dont le rayonnement est difficile à déterminer; mais comment l'appliquer à une personne vivante, à Jésus, par exemple, fils de Marie, parlant, agissant, vivant comme les autres hommes?

On pouvait, il est vrai, en retenir cette idée maîtresse que le Messie devait être le chef du monde futur, qu'il serait appelé à l'inaugurer après avoir jugé tous les hommes; mais, si ces traits étaient compatibles avec une existence terrestre, il fallait du moins supposer une transformation de cette existence, et, comme cette existence elle-même ne faisait pas partie du système, il fallait chercher une nouvelle combinaison. Les précisions ajoutées à Daniel ne faisaient que la rendre plus difficile. On ne peut donc pas dire que le livre des Paraboles ait contribué en quoi que ce soit à l'élaboration du christianisme, si ce n'est par un sentiment très vif de la sublimité du Messie, idée empruntée à Daniel et développée dans un sens où elle heurtait assez directement une partie de la tradition.

Le côté de la tradition, le côté humain et national, est celui qui demeura toujours cher au rabbinisme. C'est par là surtout que son messianisme se distingue de celui des apocalypses.

Peut-on dire que le judaïsme officiel eut d'abord plus d'envergure, qu'il se complut lui aussi dans l'espérance d'un messianisme transcendant, de sorte que, s'il n'en est plus question dans le Talmud, c'est

(1) *Ps. Sal.* XVIII, 6; cf. XVII, 23.

qu'on prit soin à la longue d'éliminer ces éléments suspects? Il y eut peut-être quelque chose de semblable, et cela serait certain si on pouvait regarder l'apocalypse d'Esdras comme un document émané de ce judaïsme officiel, en d'autres termes, du pharisaïsme pur. Il est assez probable en effet que ce fut par réaction contre le christianisme que le pharisaïsme s'éleva si fortement contre la conception virginale, et qu'il ne donna jamais au Messie, même indirectement, le nom de Fils de Dieu et de Fils de l'homme.

Pourtant, dans l'ensemble, la tradition varia peu, et nous en avons pour preuve les psaumes de Salomon. Le Messie qui y paraît se rattache d'une façon assez unilatérale au Psaume LXXII; c'est *une* des conceptions de l'Ancien Testament. De la présence personnelle de Dieu, du serviteur souffrant, de la vision de Daniel, il n'est pas question. Or ce thème demeurera toujours celui du judaïsme. Il s'y est cantonné, et n'a guère emprunté à l'apocalyptique (1), comme nous venons de le dire, que l'avènement mystérieux du Messie, qui ne suppose nullement une préexistence vraiment surnaturelle.

Ainsi, après avoir tenté toutes les voies, et essayé toutes les solutions, la pensée juive s'arrêtait à l'espérance d'un grand roi, descendant de David, pieux et sage, orné de dons surnaturels et revêtu d'un pouvoir extraordinaire.

L'opinion moyenne du judaïsme, telle qu'elle s'était cristallisée vers le début du III^e^ siècle de notre ère, est parfaitement rendue dans les *Philosophoumena :* « Ils disent qu'il (le Messie) sera originaire de la race de David, et non d'une vierge et de l'Esprit-Saint, mais d'une femme et d'un homme, selon la manière ordinaire à tous les hommes, disant qu'il sera leur roi, homme de guerre et puissant; après avoir réuni toute la nation des Juifs, après avoir combattu toutes les nations, il relèvera Jérusalem leur capitale, où il rassemblera toute la nation, et, selon les coutumes antiques, il la restaurera de nouveau, régnant, exerçant le sacerdoce, et habitant en sécurité pendant longtemps; après, on se réunira pour leur faire la guerre; alors le Messie succombera par l'épée, puis aura lieu la consommation et la conflagration de tout, et s'accomplira ce qu'on opine touchant la résurrection, et la rétribution sera fixée à chacun selon ses œuvres (2) ».

(1) Et dès le temps des psaumes de Salomon.
(2) *Philos.* IX, 30; texte cité par M. Schürer.

LE RÈGNE DE DIEU.

A tout prendre, si le terrain du pharisaïsme était étroit, il était du moins très solide. D'une part, on se rattachait à une tradition constante, officielle, celle d'un descendant de David, de Juda et d'Abraham, qui devait être l'héritier des bénédictions antiques, et même l'exégèse orthodoxe voyait en lui le vainqueur du serpent, annoncé dès l'aurore du monde. D'autre part, au lieu de se perdre dans des rêveries et de s'atrophier dans l'attente de catastrophes, on était bien résolu à implorer par la prière, et à amener déjà par des actes, le règne de Dieu. La vraie supériorité du rabbinisme est dans ce bon sens pratique, un peu vulgaire, mais guide plus sûr que l'imagination des voyants.

Ceux-ci n'ont parlé du règne de Dieu, comme d'une manifestation attendue, que dans ces apocalypses ou fragments d'apocalypses qui se rattachent au livre des Paraboles (1). Ce n'est point là un hasard. L'apocalyptique qui suivit, pressée d'en finir avec un monde corrompu, appelant le jugement pour y mettre un terme, désespérait d'y voir établir le règne de Dieu. En quoi elle s'écartait absolument de l'ancienne prophétie et des psalmistes, même des hagiographes récents. Tel que l'Ancien Testament l'avait compris, le règne de Dieu existait depuis la création, il était seulement destiné à s'étendre et à s'établir plus solidement dans tout le monde. Les voyants, même lorsqu'ils conservent une période messianique, préfèrent lui donner pour caractères la victoire d'Israël et une vie plantureuse. Le véritable règne de Dieu n'est sans doute pour eux que dans le monde à venir, dans l'au-delà transcendant.

Ce fut l'honneur du rabbinisme, dans le sentier sans issue où il s'enfonçait, de ne pas désespérer du monde, et d'essayer d'abord de le convertir, de se concentrer ensuite pour que Dieu règne du moins sur Israël. Il a même assez souvent compris que ce règne serait procuré par le Messie, de sorte que lorsqu'il prie pour le règne, on peut douter s'il a en vue plus directement le règne de David ou le règne de Dieu, qui s'identifient par la parfaite soumission du Messie à Dieu (2).

Mais derechef sa grande lacune est de laisser béante la distance qui sépare le règne de Dieu sur la terre, et son règne sur les élus.

Et cette lacune est bien le vice radical de toute cette théologie,

(1) *Hén.* XLI, 1 ; *Assomption de Moïse,* X, 1 ; *Sibylle,* III, 46-50 ; *Testament* de *Dan,* V, 13.
(2) *Ps. de Sal.* XVII.

apocalyptique ou rabbinique. Elle avait pu, à la rigueur, dans les ouvrages d'Esdras et de Baruch qui sont comme une fusion des deux esprits, concilier l'attente du Messie avec la prépondérance désormais reconnue du monde à venir. Elle n'a jamais su rapprocher le Messie de Dieu sans l'éloigner de l'homme, — et alors il n'avait d'autre fonction que celle de juge et de président du monde à venir, — ni rapprocher le Messie de l'homme sans l'éloigner de Dieu, — et alors il n'était plus que le sauveur d'Israël.

Partout des problèmes posés, nulle part des solutions fermes, acceptées de tous. Quand on prétend que Jésus a pris pour point de départ de son enseignement la foi commune de son peuple en matière eschatologique, on ferme les yeux sur ces hésitations et sur ces incohérences.

Ce qui est vrai, c'est que la plupart des idées dont il s'est servi étaient en effet dans l'air. Mais il a tout groupé dans une solution si simple qu'elle porte le sceau de sa divinité, surtout lorsqu'on la rapproche des prophéties qu'elle réalise dans une parfaite harmonie.

Le fait de Jésus, c'est la venue personnelle de Dieu dans une manifestation unique de bonté, et c'est l'accomplissement des promesses faites à David. Il est l'être surnaturel de Daniel, mais vraiment fils de l'homme. Il doit régner, comme descendant de David et comme Fils de l'homme, mais après avoir prêché, après avoir souffert, après être mort comme le serviteur de Iahvé. Il est venu pour que le règne de Dieu sur la terre soit reconnu, Dieu étant mieux servi, et plus aimé, mais c'est par lui que le règne de Dieu sur les élus s'établit, puisque c'est par sa mort et par sa grâce que les élus sont admis auprès de Dieu. Ainsi toutes les prophéties de l'Ancien Testament sont réalité et harmonie, et celui qui est le terme des promesses est aussi celui qui ouvre la vie future.

Le judaïsme n'a pas su réaliser cette unité. Il a réussi à se concentrer et à se perpétuer, grâce à la Loi; ses aspirations messianiques ne lui ont guère causé à la fin que des déboires. Ce que nous connaissons de ses doctrines nous aidera à mieux comprendre l'intensité et la stérilité de ses efforts.

QUATRIÈME PARTIE

LE MESSIANISME EN ACTION

CHAPITRE PREMIER

ATTITUDE DU JUDAÏSME ENVERS LES GENTILS.

Les auteurs d'apocalypses sont demeurés cachés; au contraire les scribes sont devenus les véritables chefs des Juifs. Il serait très intéressant de savoir comment leurs convictions messianiques se sont traduites dans la pratique, et dans quelle mesure elles ont influé sur la direction qu'ils ont donnée à leur peuple; leur attitude bien connue serait le meilleur commentaire de leurs opinions. Mais, si docile qu'il fût, le peuple avait ses tendances et obéissait à des impulsions dont les ressorts n'étaient pas tous entre les mains de ses chefs spirituels. Nous retrouvons ici ce grand acteur que Josèphe a assez mal compris, et nous regretterons de n'avoir plus avec nous même un guide aussi médiocre.

Appuyé sur la Loi, et imbu d'espérances illimitées, le judaïsme a espéré gagner le monde à ses doctrines et en devenir le maître. La propagande est surtout un prosélytisme en faveur de la Loi et l'œuvre des docteurs, mais elle est soutenue par les prophéties messianiques; les soulèvements pour reconquérir l'indépendance en attendant mieux sont surtout le fait du peuple. Entre temps, un autre messianisme avait pris sa place au soleil, au sujet duquel il fallait se prononcer.

Le premier de ces points, sur lesquels nous devrons nous contenter d'indications rapides, c'est-à-dire le prosélytisme et la propagande. est l'objet du présent chapitre.

I. — LA CONVERSION DES GENTILS.

En parlant du messianisme des rabbins, nous avons négligé un point capital : la place que leur théologie faisait aux Gentils dans le nouvel ordre de choses. C'est qu'il est plus aisé de comprendre leur pensée en l'éclairant par les faits.

Le judaïsme alexandrin a conçu de hardis desseins. Philosophie, histoire, littérature, tout fut employé pour prouver aux Gentils la supériorité de la loi de Moïse sur leurs spéculations, son antiquité, son influence sur les plus belles productions de la pensée grecque. On espérait donc conquérir l'estime de l'hellénisme, sinon gagner les âmes à la foi juive. Cette tentative hardie sort complètement de notre cadre; nous avons dit, à propos de Philon, le peu qu'elle contient de messianisme.

Le rabbinisme n'eut certainement pas un plan aussi arrêté. Avait-il du moins hérité de l'esprit des prophètes, spécialement de ce grand cœur d'Isaïe, qui invitait tous les peuples à servir le Dieu d'Israël? Quelle attitude a-t-il prise vis-à-vis des Gentils? A-t-il sérieusement cherché à les convertir?

Ces points ont été et sont encore l'objet de controverses ardues, et, s'il n'est pas impossible de les traiter avec impartialité, cette impartialité sera malaisément reconnue de ceux qui ont pris parti pour ou contre avec une certaine animosité.

Les paroles des prophètes qui invitaient tous les hommes au salut étaient formelles. On en trouve l'écho dans l'admirable parole de Hillel : « Sois des disciples d'Aaron, aimant la paix, poursuivant la paix, aimant les créatures, et les amenant à la Thora » (1). Il est injuste d'en conclure qu'Hillel n'aimait les hommes qu'à la condition qu'ils fussent juifs; c'est parce qu'il les aimait déjà qu'il les voulait fidèles à la Thora; et comment méconnaître dans ces mots un prosélytisme très réfléchi? Hillel n'avait pas seulement le zèle de l'apostolat; il en avait le don, et savait attirer par sa douceur ceux que les exigences de Chammaï avaient rebutés. Ces historiettes ont leur place ici, quoiqu'elles aient été souvent citées; elles jettent d'ailleurs un certain jour sur d'autres manières de voir du judaïsme (2).

Baraïta : Un païen se présenta devant Schammaï et lui dit : « Combien avez-vous de lois? — Deux : la loi écrite et la loi orale. — La loi écrite, j'y croirai; mais non

(1) *Aboth*, I, 12.

(2) *b. Chabbath*, 31ᵃ, traduction de M. Israël Lévi, *Revue des études juives*, t. LI, p. 7 s.

à la loi orale. Convertis-moi et apprends-moi la loi écrite (seulement). » A ces mots, Schammaï s'emporta et le mit à la porte avec des injures. Le païen, alors, se rendit chez Hillel, qui le reçut comme prosélyte (malgré la condition susdite). Le premier jour [il lui apprit l'alphabet], disant : Voici l'*alef*, le *bet*, le *guimel*, le *dalet*... Le lendemain, il lui enseigna le contraire. — « Mais hier, s'écria le prosélyte, tu ne m'as pas parlé ainsi! — Ainsi, répliqua Hillel, à moi tu t'en rapportes, et tu ne t'en rapportes pas à la tradition! »

Autre histoire analogue. Un païen se présenta devant Schammaï et lui dit : « Convertis-moi, à la condition de m'enseigner toute la loi pendant que je me tiendrai sur un pied ». Schammaï le repoussa avec la coudée de bâtisse qu'il tenait à la main. Le païen se rendit alors chez Hillel, qui le reçut comme prosélyte, en lui disant : « Ce qui te déplaît, ne le fais pas à ton prochain » ; c'est là toute la loi, le reste n'en est que le commentaire : va et étudie.

Dans un troisième cas, le prosélyte veut se convertir pour être grand prêtre, un peu comme ce Romain du temps de Damase, tout disposé à se faire chrétien s'il doit être nommé évêque de Rome. Hillel l'amène doucement à reconnaître de lui-même combien cette prétention est incongrue. Et le Talmud conclut :

Un jour ces trois prosélytes se rencontrèrent et ils se dirent : « L'irascibilité de Schammaï a été sur le point de nous repousser du monde; la douceur d'Hillel nous a rapprochés des ailes de la Schechina ».

Il est bien évident que les rapporteurs de ces histoires sont sympathiques à Hillel et applaudissent à l'art ingénieux qui lui gagnait le cœur des prosélytes. Chammaï les rebutait par sa dureté, mais ce n'est point une preuve qu'il réprouvât le prosélytisme.

Il est bien étrange que les savants juifs modernes n'aient pu se mettre d'accord sur cette grave question. M. Perles n'accorde aucune autorité au passage si formel de saint Matthieu : « Malheur à vous, Scribes et Pharisiens hypocrites, parce que vous courez les mers et la terre pour faire un prosélyte, et, quand il l'est devenu, vous faites de lui un fils de la géhenne, deux fois plus que vous (1) ! »

Ce savant prétend même que cela s'applique tout au plus au judaïsme de la diaspora, mais M. Israël Lévi n'a pas eu de peine à trouver dans le Talmud de nombreux textes favorables au prosélytisme (2). Et il ne pouvait en être autrement, à moins que les scribes n'eussent fermé complètement les yeux à l'évidence de l'Écriture. Abraham devait être une source de bénédiction pour tous les peuples, et les prophètes l'avaient entendu de la conversion de ces nations. Les exemples concrets de gentils associés à Israël ne manquaient

(1) *Mt.* XXIII, 15.
(2) *Le prosélytisme juif; Revue des études juives*, t. L, 1 ss.; LI, 1 ss.

pas dans l'Écriture : Jéthro, Rahab, Ruth, étaient connus de tous. La solution théorique n'était donc pas douteuse, et il paraît certain que les Juifs firent de grands efforts pour la réaliser en fait. On ne peut expliquer sans une active propagande le grand nombre des prosélytes au premier et au second siècle. M. Lévi va plus loin, il admet, contre l'opinion générale, que l'attitude du judaïsme fut toujours la même, et il apporte, comme preuves, de nombreux textes du troisième et du quatrième siècles. Ces textes prouvent bien que la doctrine générale est demeurée la même; elle était trop clairement établie dans la Bible pour qu'on pût y renoncer. D'autre part, il est certain que le mouvement des conversions se ralentit au troisième siècle, et il est difficile de ne pas reconnaître parmi les causes qui arrêtèrent la propagande une défiance plus accentuée des prosélytes. Cette défiance était très probablement justifiée. Pendant la guerre d'Hadrien, les Juifs éprouvèrent sans doute qu'ils ne pouvaient vraiment compter que sur la solidarité de la race, pour conserver leur caractère distinctif. On ne renonçait pas au prosélytisme, mais on voulait que les prosélytes fussent à toute épreuve. Une baraïtha du traité Iebamoth esquisse le dialogue qui s'engage entre le maître et le récipiendaire : « Comment es-tu venu à l'idée d'être prosélyte? Ne sais-tu pas qu'aujourd'hui Israël est poursuivi, opprimé, torturé, rejeté çà et là et exposé à toutes les souffrances? S'il répond : je le sais, et je ne suis pas digne [de partager le triste sort d'Israël], on le reçoit aussitôt (1) ».

D'autres étaient plus intransigeants. Éliézer ben Hyrcanos doit être cité, bien qu'il ne représente pas le grand courant du rabbinisme : opposé aux efforts de Gamaliel II pour ramener l'unité, il se fit chasser par ses confrères et mourut dans la solitude. Il estimait peu les prosélytes. Si l'on devait les épargner, c'est qu'étant mauvais par nature, il fallait les empêcher de retomber dans leurs erreurs (2).

R. Khelbo, rabbin d'origine babylonienne, habitant la Palestine au IIIe siècle, a trouvé une formule plus originale (3) : « Les prosélytes sont aussi pénibles pour Israël que la lèpre pour l'épiderme; c'est ce que dit l'Écriture en ces termes : Les prosélytes s'attacheront à Israël et seront une lèpre pour la maison de Jacob ». Qu'on note en passant que R. Khelbo n'a pu trouver ce sens à l'Écriture que par un jeu de

(1) *b. Iebamoth*, 47a.

(2) *Mekilta* sur *Ex.* XXII, 20 (95a); d'autres traits dans BACHER, *Die Agada der Tannaiten*, I2, p. 106 s.

(3) Cette sentence est qualifiée de baraïtha dans *Kallah rabbati*, c. IV (KLAUSNER, *Die messianischen Vorstellungen...*, p. 82).

mots puéril qui aboutit à un contresens formel (1). Et il est bien vrai que jamais une parole de réprobation aussi dure n'est devenue la loi du rabbinisme; elle n'en est pas moins reproduite quatre fois dans le Talmud de Babylone (2).

Dans un de ces passages, elle est rapprochée d'une baraïtha qui n'est guère moins énergique : « Les prosélytes, de même que ceux qui jouent avec les enfants, retardent l'avènement du Messie (3) ». Les prosélytes ne valent donc pas mieux que ceux qui pèchent contre la nature, car c'est un vice de cette sorte qui est ici marqué (4).

On cite beaucoup d'autres passages qui montrent les appréhensions des rabbins. Un prosélyte était toujours prêt à fuir ou à se rendre quand un danger sérieux menaçait Israël, il ne parvenait jamais à observer parfaitement la Loi, il était toujours disposé à retourner en arrière (5).

M. Lévi ne rejette pas ces textes, mais il les juge moins propres à exprimer la véritable attitude des rabbins que ceux des agadistes qui sont plus favorables. « Chez ceux-ci, la note est presque toujours la même; dans la prédication, les deux tendances ne se heurtent plus comme dans la législation; une seule domine dans ces nombreux midraschim palestiniens, débris informes des homélies populaires de plusieurs siècles, c'est celle qui se réclame de l'exemple d'Abraham, père des prosélytes. Or, où se révèle l'idéal d'une société religieuse : dans son *corpus juris* ou dans ses sermonnaires; dans son droit canon ou dans ses œuvres d'édification? Est-ce dans les Évangiles ou dans la loi des Wisigoths que réside l'esprit du christianisme (6)? » Sur ces comparaisons il y aurait beaucoup à dire. Les sermonnaires, comme les Évangiles, contiennent bien l'esprit et l'idéal du christia-

(1) ונסבהו dans *Is.* XIV, 1, ne peut signifier que « ils s'uniront »; mais R. Khelbo a feint de l'entendre dans le sens de כפחת, « pustule »; la traduction de M. I. Lévi exprime comme il le fallait le sens de R. Khelbo, non celui d'Isaïe.

(2) *Iebamoth*, 47ᵇ et 109ᵇ; *Qiddouchin*, 70ᵇ; *Niddah*, 13ᵇ. M. Lévi essaie assez ingénieusement de prouver que le Talmud en reproduisant la formule ne la fait pas sienne. Il ne la rejette pas non plus!

(3) *Niddah*, 13ᵇ.

(4) והמשחקים בתינוקות expliqué : ceux qui épousent des jeunes filles trop jeunes pour avoir des enfants; cf. plus haut, p. 194.

(5) C'est surtout la pensée de R. Khiya, de la fin du IIIᵉ s. : « il ne faut pas avoir confiance dans le prosélyte jusqu'à la vingt-quatrième génération, car il reste attaché à son levain ». Cependant il ajoutait : « Mais, lorsque le prosélyte se soumet au joug de Dieu avec amour et respect et se convertit en vue du ciel, Dieu ne le repousse pas, car il est écrit : « Il aime le prosélyte ». Dans le Ialkout sur Ruth, § 601, trad. Lévi, *Revue des études juives*, LI, p. 6. On voit bien dans ce seul passage le conflit entre le jugement personnel que le rabbin croit dicté par l'expérience, et l'autorité de la tradition exégétique.

(6) *Revue des études juives*, XLI, p. 28.

nisme. Mais peut-on juger d'après l'Évangile de la conduite pratique des chrétiens? La question serait mieux posée si l'on disait simplement que les agadistes sont demeurés fidèles à l'ancien idéal de l'Écriture. La législation et les réflexions qui l'accompagnent nous disent mieux ce que les docteurs pensaient, non plus du prosélytisme et de ses espérances, mais des prosélytes en chair et en os. Ils n'en attendaient pas grand'chose de bon. Le moment vint donc où le judaïsme se replia sur lui-même et se décida à n'attendre son salut que de la race (1) et de la Thora. En quoi il était guidé par un instinct très sûr : la Thora avait été donnée pour la race, ou plutôt elle était, avec quelques principes religieux venus d'en haut, la fidèle expression de ses mœurs et de son histoire.

M. Lévi dit encore : « Entre les aspirations nouvelles et les exigences de la législation ancienne, les docteurs, sous la pression des événements, ont opté pour celles-ci. Paul a choisi l'autre alternative; ce fut son coup de génie (2) ». Le coup de génie de saint Paul ne pouvait se produire qu'à la suite d'un fait nouveau : la mission du Messie. Aucun génie, quel qu'il fût, ne pouvait imposer au judaïsme de rompre avec la Thora révélée par Dieu, dans le but de donner satisfaction à des aspirations humaines, si auparavant l'intervention de Dieu n'avait été constatée. La tactique des rabbins était logique, dans la voie qui les conduisait à l'isolement. Ils y étaient conduits aussi par la loi romaine (3) qui ne permettait la circoncision qu'à eux et qui imposait ainsi à leur propagande une limite qu'elle n'était plus tentée de franchir.

M. Théodore Reinach nous dit aussi que le judaïsme aurait rencontré plus de sympathies « s'il avait su lui-même se dégager plus complètement de l'esprit étroitement ethnique, sacrifier au principal (l'enseignement religieux et moral) l'accessoire (les pratiques multiples et gênantes), achever en temps utile cette transformation d'une nation en une religion qui est à la fois le programme de son histoire et le problème de ses destinées (4) ».

Mais si le judaïsme cesse d'être une nation, s'il rejette de son autorité privée des pratiques que ses pères ont cru imposées par Dieu, lui

(1) D'ailleurs le prosélyte, même admis, n'eut jamais le droit de dire : « le Dieu de nos pères » (*Bikkourim*, I, 4); la distinction subsista donc toujours entre un Israélite de race et un prosélyte.

(2) *L. l.*, p. 7, n. 1.

(3) Interdiction de circoncire les non-juifs, l. 11 pr. *Dig.* XLVIII, 8; l. 3, § 5 et l. 4, § 2, *ibid.* PAUL, *Sent.* V, 22, 4. Septime Sévère, *Vita*, c. XVII; ORIGÈNE, *Contre Celse*, II, 13.

(4) Article *Judaei*, dans le *Dictionnaires des antiquités*.

restera-t-il encore la foi à la Révélation dont il répudierait les ordonnances? Et s'il ne garde que la croyance en Dieu, comment se distinguera-t-il d'un vague spiritualisme?

Il n'y avait qu'une transformation possible : adopter la foi chrétienne. Les rabbins ne l'ont pas voulu. Dès lors, quand il fut devenu évident qu'ils ne convertiraient pas le monde au judaïsme, le plus sage était de se concentrer, de ne rien abandonner des pratiques, œuvres de la foi, mais aussi appui de la foi, et de faire appel au sentiment national, entretenu par les promesses messianiques.

II. — DESTINÉES DE LA PROPAGANDE.

Au premier siècle de notre ère, ces promesses ont paru près de se réaliser par le merveilleux élan de la propagande juive. Taine a dit (1) quelle force d'expansion extraordinaire se révélait chez de petits peuples qui avaient eu l'énergie de repousser, par une lutte héroïque, l'assaut d'une grande puissance. Tels les Athéniens après Salamine, les Hollandais sous Louis XIV. Le petit royaume juif, menacé dans sa foi par Antiochus Épiphane, avait su d'abord recouvrer son indépendance, puis faire quelque figure dans le monde par l'alliance des Romains.

Si l'on en croit Josèphe, la construction du Temple avait été l'ouvrage du monde entier (2). Il est assez probable que cette époque marqua l'apogée de l'attrait ou de l'engouement des gentils pour les usages juifs. Le prosélytisme s'étendit dans tout l'Empire, et même au delà. Josèphe répondait aux attaques d'Apion : « Le goût pour notre culte est répandu partout depuis longtemps, et il n'y a pas de ville grecque ni barbare où n'ait pénétré l'usage du sabbat que nous chômons, et les jeûnes, et l'allumage des lampes, et on y observe beaucoup de points au sujet des aliments qui nous sont interdits » (3).

Ce tableau ne paraît pas exagéré.

Les faits particuliers ont été colligés avec soin par MM. Schürer (4 et Bertholet (5). Nous ne pouvons songer ni à reproduire, ni à augmenter ces matériaux. Ce qui importe ici davantage, c'est de fixer l'attitude du judaïsme à l'égard de ceux qui avaient des velléités plus

(1) A son cours de l'École des Beaux-arts.
(2) *Ant.* XIV, VII, 2.
(3) *Contre Apion*, II, 39.
(4) *Geschichte...*, 3e éd., III, 102-135.
(5) *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, p. 295-303.

ou moins sérieuses de se joindre à Israël; en d'autres termes, d'avoir des idées nettes sur les différentes sortes de prosélytes. Au moment où M. Schürer semblait avoir fait une complète lumière, M. Bertholet a élevé une grave contradiction. Assez souvent la confusion n'est que dans les termes; raison de plus pour essayer d'en préciser le sens.

La base de la propagande juive, c'étaient naturellement les nombreux groupements juifs répandus dans tout le monde gréco-romain. C'était là un point d'appui d'autant plus solide que les Juifs de ces petites communautés étaient étroitement liés entre eux, d'une solidarité beaucoup plus étroite que celle qui rassemblait les sectateurs d'Isis ou de Mithra, puisqu'ils s'estimaient unis par le lien du sang. Ce trait a été noté par Tacite (1). Lorsqu'il s'agissait de se soutenir entre eux, leur soumission habituelle faisait place à la turbulence; on le savait si bien, même à Rome, que Cicéron n'a pas de honte à baisser le ton à cause d'eux : tant leur troupe était puissante, tant ils se tenaient entre eux, tant ils étaient puissants dans les assemblées (2). Cependant ce qui faisait la force des Juifs était aussi une cause de faiblesse : on n'embrassait la religion juive qu'en devenant juif, c'est-à-dire en acceptant la circoncision, qui était précisément le signe qui permettait de distinguer la race. Mais alors on cessait d'appartenir à la patrie romaine, d'abord parce qu'on adorait un Dieu qui ne souffrait pas de partage, — et il en fut de même des chrétiens, — mais aussi parce qu'on était affilié par une marque personnelle et normalement indélébile à un peuple demeuré distinct, malgré sa dispersion. Or ce peuple ne consentait pas à fusionner avec les païens dans un très grand nombre de circonstances où les chrétiens eux-mêmes ne s'en faisaient pas scrupule, par exemple pour des cas nombreux de pureté ou d'impureté, de nourriture permise ou défendue (3).

Les païens étaient disposés à faire beaucoup d'avances et auraient accepté des transactions. Les premiers siècles de notre ère sont des temps de fusionnement, dans les idées et dans les mœurs. Les Romains décidés à se cantonner dans la pure tradition des ancêtres étaient peu nombreux; on était à l'affût des idées nouvelles; des mœurs étrangères étaient un attrait, plutôt qu'un obstacle. Mais on ne se donnait pas

(1) *Hist.*, V, 6 : *et quia apud eos fides obstinata, misericordia in promptu.*

(2) *Pro Flacco*, c. XXVIII, § 66 : *Sequitur auri illa invidia Iudaici. Hoc nimirum est illud quod non longe a gradibus Aureliis haec causa dicitur; ob hoc crimen hic locus abs te, Laeli, atque illa turba quaesita est : scis quanta sit manus, quanta concordia, quantum valeat in concionibus. Summissa voce agam, tantum ut iudices audiant...*

(3) Les chrétiens ne mangeaient pas les viandes immolées, mais ne distinguaient pas entre les différentes espèces d'animaux, etc.

non plus tout entier, et pour la même raison. Rien n'empêchait un païen, séduit par les sévères aspects (1) du judaïsme, de s'arrêter au culte d'un seul Dieu (2); ou, s'il n'éprouvait qu'une crainte superstitieuse, de ne pas même aller jusque-là. Pour les hommes, la circoncision était un pas qu'on ne franchissait qu'après mûre réflexion, et c'est peut-être pour cela, selon la fine remarque de M. Bertholet, que les femmes étaient beaucoup plus nombreuses parmi les prosélytes. Mais les degrés, pour elles aussi, ne devaient guère être moins nombreux.

La confession d'un Dieu unique ne faisait donc pas grande difficulté. Les stoïciens panthéistes eux-mêmes n'y répugnaient pas, du moins en apparence. C'était là une vérité qu'on regardait comme acquise à la philosophie, quoique sans portée pour le culte. On notait certains aspects particuliers du Dieu des Juifs, plutôt que son universalité comme Créateur et maître du monde. Dans le premier cas connu du prosélytisme à Rome, on s'imagina que les Juifs, probablement les envoyés de Simon, frère de Judas Macchabée (3), recrutaient des adhérents à Jupiter Sabazios (4). Les fables les plus ridicules circulaient sur ce Dieu.

Au contraire les témoignages sont nombreux et unanimes quand il s'agit du sabbat, qu'on prenait d'ailleurs souvent pour un jour de jeûne, ce qui n'était pas une erreur si grossière, puisque les Juifs ne faisaient point de cuisine chaude ce jour-là. Le chômage des Juifs qui avaient probablement, alors comme aujourd'hui, l'usage de flâner dans les rues en grande toilette, ne pouvait manquer d'attirer l'attention — ni même de contrarier bien des personnes. L'usage de chômer

(1) *Tristes deos*, Hor., *Sat.* I, v, 102-103.

(2) Un des points les plus intéressants serait de déterminer la portée et le sens exact du mouvement religieux caractérisé par le culte du Dieu Très-Haut. D'après M. Th. Reinach (art. *Judaei*, col. 624) : « aucun texte officiel ne nous montre jamais, en pays grec, les communautés juives proprement dites officiellement qualifiées de *thiases*, tout au plus peut-on revendiquer cette dénomination pour les confréries vouées au culte du Θεὸς ὕψιστος, dans le Bosphore cimmérien (notamment à Tanaïs) et ailleurs, associations qui paraissent être, les unes des synagogues déguisées, les autres des *sodalicia* païens plus ou moins imprégnés d'éléments juifs ».

Il faudrait citer aussi les communautés autonomes de θεοσεβεῖς (Cyr. Alex., *P. G.*, LXVIII, 282). Les *caelicolae* sont de la même famille au IV^e^ siècle. M. Reinach ajoute enfin : « Il n'est pas sûr qu'il ne faille pas voir dans certaines de ces associations (ainsi à Gorgippia) de véritables synagogues juives sous un masque païen adopté par prudence » (*art. cité*, p. 629, n° 8).

(3) I *Macch.* XIV et XV.

(4) *Cn. Cornelius Hispalus praetor peregrinus, M. Popilio Laenato, L. Calpurnio consulibus... Idem Iudaeos, qui Sabazi Jovis cultu romanos inficere mores conati erant, repetere domos suas coegit* (Valère Maxime, d'après le résumé de Julius Paris; Th. Reinach, *Textes...*, p. 258 s.).

le sabbat s'étendit rapidement dans l'Empire, et il n'est guère douteux que la division du temps par semaines ne vienne des Juifs.

C'est à propos du sabbat que Sénèque, cité par saint Augustin (1), se plaint que « les pratiques de cette nation scélérate ont si bien prévalu qu'elles sont reçues dans tout l'univers : les vaincus ont donné des lois aux vainqueurs ».

Le succès du sabbat tient vraisemblablement à deux causes. Les Juifs étaient partout, et ils avaient alors sans doute comme aujourd'hui le monopole de certains commerces, sans parler du maniement de l'argent. Quand ils se livraient à leur grève hebdomadaire, beaucoup d'industries étaient paralysées. Le plus simple était de chômer avec eux. On constate aujourd'hui en Orient un phénomène analogue. De grandes villes musulmanes, comme le Caire, ont pris l'habitude de célébrer le dimanche. A Jérusalem, le samedi est pratiquement un jour de repos pour une foule de petits métiers. Dans l'antiquité on n'était guère plus actif au travail que dans le monde de l'Islam. Le principe des jours néfastes était reconnu de tout le monde. Les Pontifes avaient diminué la rigueur de ces chômages forcés; on trouva assez naturel, et même plus logique, de les répartir également le long de l'année, de semaine en semaine. C'est surtout l'oisiveté du sabbat qui frappe Ovide; c'est un jour où l'on fait peu d'affaires (2); ce n'est pas le moment de voyager (3); les femmes y sont désœuvrées (4).

Donc pour le païen l'idée du chômage était naturellement liée à celle d'un jour néfaste. Violer le repos était s'exposer à quelque disgrâce. Plus d'un païen a dû penser que les Juifs n'étaient si scrupuleux observateurs du sabbat qu'à la suite de funestes expériences. Ce leur fut une raison de joindre la pratique du sabbat à leurs superstitions sur les mauvais présages. C'est ainsi que l'entendait Tibulle :

J'alléguais tantôt le vol des oiseaux, tantôt de funestes présages; tantôt je prétendais célébrer le jour du Sabbat (5).

C'est aussi le cas de l'interlocuteur d'Horace :

(1) *De civitate Dei*, VI, 10.

(2) Ov., *Ars amatoria*, I, 415 s. : *Quaque die redeunt, rebus minus apta gerendis, Cultu Palestino septima festa Syro.*

(3) *Remedium amoris*, v. 217 s. : *Nec pluvias opta, nec te peregrina morentur Sabbata, nec damnis Allia nota suis.* Le rapprochement est intéressant. Le jour de la bataille de l'Allia était le plus strictement chômé de tous les jours néfastes.

(4) *Ars amatoria*, I, 75 s. : *Nec te praetereat Veneri ploratus Adonis Cultaque Iudaeo septima sacra Syro.*

(5) *Élégies*, I, III, 17-18 : *Aut ego sum causatus aves, aut omina dura, Saturnive sacram me tenuisse diem.* Les textes sont empruntés au recueil de M. Théodore Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme.*

Pendant que mon fâcheux me tient ces discours, survient Fuscus Aristius, mon ami... « A propos, lui dis-je, tu avais je ne sais quel secret à me dire? — Je m'en souviens bien, mais je prendrai mieux mon temps; c'est aujourd'hui le trentième sabbat; voudrais-tu faire la nique aux Juifs circoncis? — Oh! dis-je, je n'ai pas de superstition. — J'en ai, moi; j'ai l'esprit un peu faible, comme bien d'autres. Excuse-moi; ce sera pour une autre fois » (1).

Ce dialogue, pris sur le vif, a toutes les apparences d'un trait de la vie romaine, trait fréquent, nous assure le satirique. Ce n'est point là une de ces calomnies atroces que le populaire ou les gens d'esprit répandaient contre les chrétiens. Il est impossible de douter que le judaïsme s'imposât à plus d'un Romain comme une autre superstition orientale, que du moins il ne fallait pas braver.

C'était aller plus loin que d'inaugurer le sabbat d'une façon positive, en allumant des lampes le vendredi soir et de se contenter d'une maigre cuisine. C'est ce que décrit Perse (2) :

Mais au retour des jours d'Hérode, lorsque sur les fenêtres dégouttant d'huile les ampes en rangée et ornées de violettes ont vomi une fumée grasse, quand une queue de thon nage au fond d'un plat de terre rouge et que la cruche blanche est remplie de vin, tu remues les lèvres en silence, et tu te pâmes aux sabbats des circoncis (3).

Tertullien est témoin des mêmes faits, s'il est permis de compléter ce qu'il dit des usages empruntés par les païens aux Juifs par la description des usages des Juifs (4).

Il juge, encore plus nettement qu'Horace, l'observation du sabbat compatible avec la profession de la religion païenne : c'est un emprunt fait à une religion étrangère, dans un temps où l'on ne croyait pouvoir prendre trop de précautions pour s'assurer la protection des dieux étrangers en participant à leurs rites.

(1) *Sat.* I, IX, 60 ss. : *Haec dum agit, ecce Fuscus Aristius occurrit... « Certe nescio quid secreto velle loqui te Aiebas mecum? — Memini bene, sed meliore Tempore dicam : hodie tricesima sabbata; vin' tu Curtis judaeis oppedere? — Nulla mihi, inquam, Religio'st. — At mihi : sum paullo infirmior, unus Multorum. Ignosces; alias loquar* ».

(2) *Satire* V, 176 ss. : *At cum Herodis venere dies unctaque fenestra Dispositae pinguem nebulam vomuere lucernae Portantes violas, rubrumque amplexa catinum, Cauda natat thynni, tumet alba fidelia vino : Labra moves tacitus recutitaque sabbata palles.*

(3) Nous sommes obligé d'abandonner la traduction de M. Reinach : « pâle encore du sabbat », car on allume les lampes avant, non après le sabbat. Aujourd'hui encore les Juifs mangent de préférence du poisson le samedi.

(4) Tertull., *Ad nationes*, I, 13 : *Vos certe estis, qui etiam in laterculum septem dierum solem recepistis, et ex diebus ipso priorem praelegistis, quo die lavacrum subtrahatis aut in vesperam differatis, aut otium et prandium curetis. Quod quidem facitis exorbitantes et ipsi a vestris ad alienas religiones. Iudaci enim festi sabbata et coena pura et Iudaici ritus lucernarum cum azymis et orationes litorales, quae utique aliena sunt a diis vestris.*

La femme superstitieuse de Juvénal prête l'oreille aux prêtres et aux charlatans de toutes les religions (1) :

Voici qu'arrive quittant son panier et son foin, une Juive qui toute tremblante lui mendie mystérieusement à l'oreille : c'est l'interprète des lois de Solyme, la grande prêtresse de l'arbre, la fidèle messagère des décrets du ciel. Elle aussi, on lui remplit la main, mais moins généreusement ; les Juifs vendent au rabais autant de songes (2) que vous voulez.

Le dernier trait est assez dur. Le poète nomme des songes ou des chansons ce qui n'est peut-être que le pur enseignement de la Loi. Il est assez remarquable qu'il n'accuse pas sa juive de sortilèges ridicules.

Dans quelle mesure les Juifs se prêtaient-ils à ce mélange? Une certaine tolérance était suggérée par l'intérêt même de la propagande. Qui avait seulement commencé avait chance d'aller jusqu'au bout. Et comme toujours en pareil cas, on comptait surtout sur les effets de l'éducation. L'enfant nourri dans le respect du sabbat n'éprouverait plus aucune répugnance pour la circoncision. C'est un peu l'histoire de tous les apostolats que Juvénal a décrite dans les vers célèbres (3) :

Celui-ci a eu, par hasard, un père observateur du sabbat : il n'adorera que les nuages et la divinité du ciel ; il ne fera aucune différence entre la chair humaine et celle du porc, dont s'est abstenu son père ; bientôt même il se fait circoncire. Élevé dans le mépris des lois romaines, il n'apprend, n'observe, ne révère que la loi judaïque, tout ce que Moïse a transmis à ses adeptes dans un volume mystérieux : ne pas montrer la route au voyageur qui ne pratique point les mêmes cérémonies ; n'indiquer une fontaine qu'au seul circoncis. Et tout cela parce que son père passa dans l'inaction chaque septième jour, sans prendre aucune part aux devoirs de la vie.

Le nouveau circoncis fait du zèle ; il est plus juif que les Juifs, et c'est sans doute ainsi qu'il faut expliquer la parole de Jésus : « quand

(1) *Satire* VI, 542 ss. : *Cophino foenoque relicto, Arcanam Iudaea tremens mendicat in aurem, Interpres legum Solymarum et magna sacerdos Arboris ac summi fida internuntia coeli. Implet et illa manum, sed parcius : aere minuto Qualiacumque voles Iudaei somnia vendunt.*

(2) Dans la traduction Reinach « visions », ce qui aggraverait le cas des juifs, accusés de vendre des révélations privées fausses.

(3) *Satire* XIV, 96 ss. : *Quidam sortiti metuentem sabbata patrem Nil praeter nubes et coeli numen adorant, Nec distare putant humana carne suillam Qua pater abstinuit ; mox et praeputia ponunt. Romanas autem soliti contemnere leges, Iudaicum ediscunt et servant ac metuunt ius Tradidit arcano quodcumque volumine Moses : Non monstrare vias eadem nisi sacra colenti ; Quaesitum ad fontem solos deducere verpos. Sed pater in causa, cui septima quaeque fuit lux Ignava et partem vitae non attigit ullam.*

vous avez trouvé un prosélyte, vous en faites un fils de la géhenne, deux fois plus que vous » (1).

Le circoncis est bien un prosélyte complet. On se défie encore de lui, nous l'avons vu ; mais il n'en est pas moins incorporé à la race. Son père évidemment ne l'était pas.

Ce n'est point par hasard que Juvénal a employé deux fois en quelques vers le terme de *crainte*. Dans son texte il n'a pas de sens technique, mais l'emploi en était suggéré par l'expression devenue courante : un craignant, *metuens*, était celui qui révérait et craignait le Dieu des Juifs. L'expression se retrouve fréquemment dans le Nouveau Testament (2) où l'on voit apparaître, comme une classe distincte, les « craignants Dieu ». Jusqu'à ces derniers temps on les appelait « prosélytes de la porte », par opposition aux « prosélytes de la justice », mais M. Schürer a rejeté avec raison ce terme, qui n'apparaît dans le rabbinisme qu'au XIII^e^ siècle, et qui ne s'applique même pas à eux. Cette qualification abolie, M. Bertholet a fait un pas de plus et proposé de les assimiler complètement aux prosélytes. Mais c'est là une exagération manifeste. Les textes indiquent assez clairement que ces « craignants » n'étaient pas circoncis. Or, qui n'était pas circoncis n'était pas vraiment prosélyte, c'est-à-dire rattaché à Israël. Et il ne pouvait vraiment pas en être autrement. C'était beaucoup qu'un païen abandonnât le culte des idoles et l'adoration de plusieurs dieux pour se convertir au dieu d'Israël, qu'il confessait être le seul vrai Dieu. Peut-être tous les craignants Dieu ni surtout tous ceux qui envoyaient des offrandes au Temple de Jérusalem n'en étaient-ils pas là (3). Mais cela même ne suffisait pas.

Reconnaître le Dieu d'Israël, ce n'était pas encore lui rendre un culte ; or le culte seul constituait l'association religieuse ; et comment lui rendre un culte si ce n'est sous la forme qu'il avait lui-même prescrite? Nous l'avons dit : le dogme judaïque, comme dogme religieux, n'était pas seulement la conviction théorique de l'unité de Dieu, c'était l'affirmation qu'il avait donné une loi à son peuple. On

(1) *Mt.* XXIII, 15.

(2) φοβούμενοι τὸν Θεόν, *Actes*, X, 2. 22; XIII, 16. 26; σεβόμενοι τὸν θεόν, *Actes*, XIII, 45. 50; XVI, 14; XVII, 4; XVII, 17; XVIII, 7, ou même σεβόμενοι tout court, *Actes*, XIII, 50, XVII, 4; XVII, 17. Une seule fois σεβόμενοι προσήλυτοι, *Actes*, XIII, 43. Σέβομαι signifie dans le grec classique la piété ; mais les Septante l'ont souvent employé pour traduire la crainte religieuse ; de là cette synonymie.

(3) Josèphe distingue ces trois catégories : les Juifs, les craignants Dieu et ceux qui ont fait des offrandes probablement par une vague sympathie ou par politique : Θαυμάσῃ δὲ μηδείς, εἰ τοσοῦτος ἦν πλοῦτος ἐν τῷ ἡμετέρῳ ἱερῷ πάντων τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην Ἰουδαίων καὶ σεβομένων τὸν θεὸν ἔτι δὲ καὶ τῶν ἀπὸ τῆς Ἀσίας καὶ τῆς Εὐρώπης εἰς αὐτὸ συμφερόντων ἐκ πολλῶν πάνυ χρόνων (*Ant.* XIV, VII, 2).

ne pouvait honorer Dieu que par l'observation de cette loi, et le premier point de cette loi, celui qui avait pour but d'affilier à Israël, c'était la circoncision. Ce qui crée ici la confusion, c'est que nous entendons volontiers prosélyte dans le sens de catéchumène, tandis que le prosélyte est simplement un juif d'origine étrangère. Cela, M. Bertholet l'a montré mieux que personne en analysant l'opinion de Philon. Ce type du Juif helléniste, ce demi-platonicien ne pense pas autrement que les Juifs de Palestine : on n'appartient pas à la société juive sans être circoncis. M. Lévi qui a bien établi, contre M. Bertholet, que les « craignants Dieu » n'étaient point des prosélytes, a donc tort à son tour lorsqu'il prétend que, malgré les différences, « tous sont Israélites » (1), ou que du moins les « craignants » sont des demi-juifs. Peut-être prétendaient-ils l'être, mais quelle société religieuse, consciente de ses droits, pourrait consentir à une pareille compromission?

La circoncision ne pouvait être abrogée qu'avec la Loi elle-même, comme, en se faisant circoncire, on s'obligeait à garder toute la Loi (2). Les Juifs, qui n'autorisaient aucun des leurs à se dispenser (3), ne pouvaient, et à plus forte raison, dispenser les autres de leur donner un gage de fidélité qui remplaçât le lien du sang, et, pour tout dire, c'était la Loi!

Qu'il y ait eu des esprits plus larges, c'est ce que prouve l'histoire d'Izate, si souvent contée d'après Josèphe (4); rien de plus caractéris-

(1) *Revue des études juives*, t. L, p. 5. Ce savant distingué nous paraît avoir atténué un peu cette opinion, en soutenant, cette fois contre M. Schürer, que *guer tochab* (גר תושב) signifie quelquefois, quoique rarement, demi-prosélyte, ou σεβόμενος. Ainsi *b. Guittin*, 57b : « baraïta : Naaman était un *guer toschab*, Nebuzaradan un *guer cédek* » (prosélyte de justice). Il conclut aujourd'hui : « l'expression *toschab* a suivi une évolution parallèle à celle de *guer* : de même que celle-ci perdait son sens primitif de métèque pour prendre celui de prosélyte du second degré, le *toschab*, distingué dans l'Écriture du *guer*, devenait un demi-prosélyte, synonyme de craignant le ciel ». *Rev. des ét. juives*, LIII (1907), p. 56. Mais *tochab* n'aurait cependant ce sens que comme qualifiant *guer!*

(2) *Gal.* v, 3.

(3) C'est à quoi fait allusion Pétrone dans des vers où, selon nous, il n'y a pas de changements à introduire ; Frag. 37, dans *Poetae minores*, IV, 98 :

Iudaeus licet et porcinum numen adoret
Et caeli summas advocet auriculas,
Ni tamen et ferro succiderit inguinis oram
Et nisi nodatum solverit arte caput,
Exemptus populo Graia migrabit ab urbe
Et non ieiuna sabbata lege premet.

M. Reinach lit : *Graias migrabit ad urbes*, comme si la loi ne s'appliquait qu'en Judée où on suppose que se place Pétrone ; mais le texte du manuscrit, plus difficile, est cependant bon : la communauté juive forcera le récalcitrant à quitter une ville grecque... C'est un comble!

(4) *Ant.* XX, II, 1-4.

tique sur le zèle et les différentes tendances des missionnaires juifs, sur le cas de conscience qui se posait pour les nouveaux convertis. Le juif qui avait persuadé à Izate de craindre Dieu se nommait Ananie. La mère du jeune prince et d'autres dames de la cour avaient été converties par un autre missionnaire. Pour elles aucune difficulté. Mais quand Izate manifesta l'intention d'aller jusqu'au bout, ce fut sa mère elle-même, la fervente Hélène, le type accompli de la prosélyte, qui s'opposa à son dessein, avec l'aide d'Ananie craignant un mouvement populaire et effrayé de la responsabilité qu'il encourrait : le principal, dit-il alors, était d'honorer Dieu; cela était beaucoup plus important que la circoncision. Ce ne fut point l'avis d'un troisième apôtre, Éléazar de Galilée, beaucoup plus pointilleux sur les coutumes nationales. Il ne suffisait pas de lire la Loi, il fallait l'observer. Et Izate s'exécuta.

Être circoncis, du moins avant de mourir, c'était ce que les rabbins appelaient payer la taxe avant le départ du bateau, comme si cette condition était indispensable au bonheur dans l'autre vie (1).

On voit combien était précaire la situation de ces « craignants ». La profession de judaïsme qu'ils croyaient faire et qui leur imposait sans doute de sérieux sacrifices, ne leur était pas comptée par les serviteurs du Dieu qu'ils avaient adopté. Leur conscience ne pouvait être satisfaite, car les docteurs comme Ananie, déjà plus rares que les Éléazar au Ier siècle, le furent de plus en plus. C'était une position moyenne, qui n'entraînait l'estime de personne, ou plutôt une position fausse. Elle choquait un noble esprit comme Épictète (2).

Pourquoi te prétends-tu stoïcien? pourquoi trompes-tu le monde? pourquoi joues-tu le Juif, puisque tu es Grec? Ne vois-tu pas ce qui fait qu'on dit : « Un tel est Juif, Syrien, Égyptien »? Quand nous voyons un homme être moitié ceci, moitié cela, nous disons : « Il n'est pas Juif, mais il joue le Juif ». C'est seulement lorsqu'il prend les sentiments du « baptisé » et de l' « élu », qu'il est réellement Juif et qu'on l'appelle ainsi (3). Il en est de même de nous, croyants mal teints, Juifs de nom mais pas de fait.

(1) Dans l'historiette du sénateur craignant le ciel, *Debarim rabba*, II.

(2) ARRIEN, *Entretiens d'Épictète*, II, IX, 19-21.

(3) Ὅταν δ' ἀναλάβῃ τὸ πάθος τὸ τοῦ βεβαμμένου καὶ ἡρημένου, τότε καὶ ἔστι τῷ ὄντι, καὶ καλεῖται Ἰουδαῖος. Il est assez difficile d'expliquer pourquoi Arrien ne mentionne pas la circoncision. Mais en réalité l'initiation juive comprenait un baptême en outre de la circoncision. On a fait beaucoup de bruit depuis peu de l'opinion de Josué b. Khanania qui soutenait, contre R. Éliézer, que le baptisé non encore circoncis était déjà prosélyte (*b. Iebamoth*, 46a); mais cette décision, appuyée par Iehouda b. Ilaï, était contraire au sentiment général, constaté par le Talmud de Babylone au même endroit, et par le Talmud de Jérusalem (*Qiddouchin*, trad. Schwab, t. IX, p. 285), qui ne cite même pas l'opinion contraire. D'ailleurs ce n'était qu'une question de mots et on ne pouvait officiellement

Les indécis, si sévèrement jugés par un stoïcien sincère, n'en étaient pas moins très nombreux. C'est à eux que s'applique, vers la même époque, le témoignage de Dion Cassius. Il en est à se demander d'où vient le nom de Juifs, tant il a pris l'aspect d'une confession religieuse (1).

Quelle est l'origine de cette dénomination? je l'ignore; toujours est-il qu'on l'étend à tous les hommes, même de race différente, qui suivent les lois des Juifs. Cette espèce se rencontre même parmi les Romains; bien des fois réprimés, ils ont toujours repris des forces et ont fini par conquérir le droit de pratiquer librement leurs usages.

De leur côté, les Juifs semblent avoir traité avec égard ces timides, encore indécis. Ils étaient sur la bonne voie. Naturellement les docteurs ennemis des prosélytes devaient étendre leur défiance jusqu'à eux. Mais c'était le petit nombre. Les textes rabbiniques les connaissent sous leur nom précis de « craignants Dieu », qui devient dans leur langue « craignants le ciel ». On ne leur dit pas ces choses désobligeantes qui s'adressent parfois aux prosélytes. On va jusqu'à promettre qu'ils recevront le nom d'Israël (2), pour expliquer un passage d'Isaïe (3). M. Lévi a cité plusieurs autres textes fort curieux. Khanin, rabbin palestinien de la fin du IIIe et du commencement du IVe siècle, disait :

Il est écrit au sujet des villes maritimes ce que même la génération du déluge n'a pas éprouvé, qu'elles seraient dignes d'une extermination complète (d'après Sophonie, II, 5). A quel mérite donc doivent-elles de subsister? A celui que leur procure un seul prosélyte, un seul « craignant le Ciel » qu'elles produisent chaque année (4).

On leur fit même une grâce suprême en supposant qu'ils avaient été

mettre en doute la nécessité de la circoncision. Si elle n'est pas nommée par le traité *Guérim*, c'est peut-être par omission du scribe (*Rev. des ét. juives*, t. LIII, p. 99 ss.) ou parce qu'elle allait de soi. Par ailleurs il semble résulter de *j. Qiddouchin* cité, que le baptême n'est pas un simple bain de purification; il a en vue la reconnaissance des préceptes sacrés imposés à Israël.

(1) *Hist.*, XXXVII, c. XVII, § 8.

(2) *Mekilta* sur XXII, 20 : « Quatre classes de personnes disent à Dieu : « Je suis à Dieu », car il est écrit : « Celui-ci dira : Je suis à Dieu; celui-là se réclamera du nom de Jacob; tel écrira sur sa main : à l'Éternel, et tel recevra le nom d'Israël » (*Isaïe*, XLIV, 5). — « Je suis à Dieu » et le péché ne se mêle pas à moi; « celui-ci se réclamera du nom de Jacob » : ce sont les prosélytes de la justice; « tel écrira de sa main : « à l'Éternel » : ce sont les pécheurs repentants; et « tel recevra le nom d'Israël » : ce sont ceux qui craignent le Ciel ». Trad. de M. LÉVI, *Revue des études juives*, t. L, p. 4. C'est de là que ce savant infère que « tous sont israélites »; mais il est évident qu'il ne faut pas faire trop de fond sur une dénomination purement exégétique. Tous les autres textes protestent contre cette assimilation.

(3) *Is.* XLIV, 5.

(4) *Revue des ét. j.*, t. L, p. 8. Traduction de M. I. Lévi, dans *Berechith rabba*, XXVIII.

allaités — en la personne de leurs ancêtres? — du lait de Sara. Mais cela n'assurait pas leur bonheur dans l'autre monde. Même alors on les distinguait des vrais convertis, et on leur accordait le bonheur de ce monde comme un dédommagement. Cela résulte d'un midrach conservé dans la *Pesiqta Rabbathi* :

Les païens amenaient leurs enfants à Sara (1) pour qu'elles les allaitât. Les uns le faisaient de bonne foi, les autres pour l'éprouver; mais ni les uns ni les autres n'y ont perdu. En effet, R. Lévi dit : « Ceux qui l'ont fait de bonne foi *se sont convertis;* voilà pourquoi il est écrit : Sara a allaité des enfants : *ils sont devenus des enfants d'Israël.* Ceux qui avaient voulu seulement éprouver Sara sont devenus, d'après nos sages, grands en ce monde. *Tous ceux qui se convertissent dans le monde* et tous les « craignants le Ciel » qui existent dans le monde sont de ceux qui ont été allaités du lait de Sara (2).

Le texte de R. Khanin prouve qu'au IIIe siècle il y avait encore des prosélytes et des « craignants le ciel ».

Une preuve non moins décisive du prosélytisme des Juifs à cette époque nous est fournie par le Talmud de Jérusalem :

Or, Isaac b. Nahman au nom de Josué b. Lévi (3) raconte qu'un homme avait acquis toute une localité habitée par des esclaves païens, pour en convertir les gens au judaïsme et les circoncire, mais ils s'y refusèrent (4).

Il semble que dans ce cas le propriétaire n'osa passer outre. Mais on n'hésitait pas à circoncire les esclaves malgré eux, pourvu que cela n'entraînât pas des conséquences légales fâcheuses.

En cas d'achat d'esclaves incirconcis à un païen, tout dépend des conditions formulées; si on les a achetés pour les circoncire, on les traite comme esclaves hommes, et on les circoncira malgré eux; si l'on n'a pas convenu de vouloir les circoncire, on les traitera comme gens libres qu'il n'est pas permis de contraindre à la conversion (5).

Ces conversions forcées ne furent sans doute pas très fréquentes. Les conversions volontaires se firent de plus en plus rares. Ceux qui aspiraient surtout au culte du Dieu unique trouvaient satisfaction dans le christianisme. Ils cessèrent de former autour du judaïsme une clientèle utile et dévouée. Rutilius Namatianus regarde sans doute le ju-

(1) Devenue à la naissance d'Isaac une vraie fontaine miraculeuse.
(2) Traduction de M. I. Lévi, *Revue des ét. j.*, t. LI, p. 30.
(3) Josué b. Lévi est un des principaux amoras du début du IIIe siècle; cf. Bacher, *Die Agada der Palästin. Am.*, I, p. 124 ss.
(4) *Iebamoth*, trad. Schwab, t. VII, p. 111.
(5) *Eod. loc.*, p. 113.

daïsme surtout comme l'ancêtre du christianisme lorsqu'il se plaint, en 416, de ses progrès que rien ne peut entraver (1).

III. — LES PROSÉLYTES AUX TEMPS MESSIANIQUES.

L'élan d'Israël pour le prosélytisme est un des beaux mouvements de son histoire. Il a conscience de sa supériorité religieuse et morale; il sait qu'il la doit à la Révélation; son désir serait de faire participer tous les hommes à cette lumière. Qu'il se soit mêlé à ces tentatives de propagande plus d'un motif d'intérêt privé ou national, on l'entend assez, mais il suffit pour l'honneur des Juifs que l'élite de leurs docteurs ait eu l'intelligence de cette haute mission et l'intention de la réaliser.

Le but était d'autant plus noble que la fidélité à la Loi n'assurait pas seulement en ce monde une vie plus digne et plus heureuse. Elle ouvrait les portes du monde à venir, dont les prosélytes ne pouvaient être exclus.

Il y a plus. Controversant avec R. Éliézer ben Hyrkanos sur le sort des païens qui ne devenaient pas prosélytes durant leur vie, Josué ben Khanania n'hésitait pas à reconnaître qu'il y avait parmi les Gentils des justes qui auraient part au monde à venir (2).

Quelle serait cette part? Un indice déjà signalé (3) suggère que, même dans le monde à venir de l'au-delà, les Israélites auront la prééminence. Il ne pouvait guère en être autrement. C'est déjà beaucoup qu'on ait admis les prosélytes, et même, d'après certains rabbins, les Gentils justes, aux récompenses d'outre-tombe.

L'aspect des choses change un peu lorsqu'il s'agit des temps messianiques. Tandis que la rétribution de la vie future émanait d'un Dieu juste, qui ne tenait compte que des œuvres, les temps messianiques étaient une promesse faite au seul Israël, et on les entendait de plus en plus comme un dédommagement de ses épreuves.

Quelle part les Gentils pouvaient-ils prétendre à ce privilège?

La réponse est assez nette, quoique les solutions diffèrent selon la manière précise dont la question est posée.

(1) *De reditu suo*, I, 395 ss.

Atque utinam nunquam Iudaea subacta fuisset
Pompeii bellis imperioque Titi!
Latius excisae pestis contagia serpunt,
Victoresque suos natio victa premit.

(2) Bacher, *Tann.* I², p. 134, citant *Tosefta Sanh.* XIII, 2 : הא יש צדוקים באומות שיש להם חלק לעולם הבא.

(3) Voir plus haut, p. 196.

Il faut de nouveau admirer que certains rabbins aient hérité de la largeur de cœur des anciens prophètes, ou que l'Écriture, parfaitement claire, ait triomphé de leurs préjugés ou de leurs répugnances.

Les temps messianiques étaient souvent annoncés dans la Bible comme des temps de salut. Tous les peuples devaient reconnaître que Iahvé est Dieu et plier le genou devant lui. A prendre le messianisme sous cet aspect purement religieux, il n'y avait aucune raison d'exclure qui que ce fût.

Cette tradition s'est perpétuée dans la prière *'Alênou* (1), sous une forme très universelle. Elle se retrouve dans le Talmud, comme une espérance ferme, en dépit de certaines hésitations (2) :

Tradition : celui qui voit un Mercure (3) doit dire :

Béni soit celui qui a été longanime pour les serviteurs de son bon plaisir ; en cet endroit dont on a extirpé le culte des astres, on doit dire : Béni celui qui a extirpé le culte des étoiles de notre pays ; et, comme il a été extirpé de cet endroit, ainsi soit-il extirpé de tous les endroits d'Israël, et ramène le cœur de ceux qui les adorent à ton service ! En dehors du pays, il n'est pas nécessaire de dire : et ramène le cœur de ceux qui les adorent à ton service, à cause du grand nombre des Gentils (4). Rabbi Siméon ben Éléazar dit : Il faut le dire même en dehors du pays, car il est dit (*Sophonie*, III, 9) : Je changerai aux peuples des lèvres pures [afin qu'ils invoquent tous le nom de Iahvé et le servent d'un seul effort] (5).

On voit ici clairement comment la pensée s'élève sur les ailes du prophétisme. Le rabbin ne songe d'abord à purifier de l'idolâtrie que le pays d'Israël ; quelle apparence que le reste du monde se convertisse ? il est tout à fait inutile de le demander à Dieu. Mais le texte de Sophonie est là qui oblige à espérer davantage.

Ce même texte s'imposait encore à l'attention de R. Joseph (6).

Mais on ne peut regarder ces vues très élevées comme dominant toute la matière.

D'abord il va sans dire que tous les rabbins hostiles au prosélytisme de leur temps devaient se montrer encore plus hostiles aux prosélytes des temps messianiques.

Les autres, ceux qui parcouraient la terre et la mer pour faire un prosélyte, avaient très justement à cœur de n'accueillir que les Gentils convaincus. Les conversions intéressées étaient à bon droit suspectes.

(1) Traduite plus haut, p. 153 s. ; le texte hébreu aux appendices, texte V.
(2) *b. Berakoth*, 57^{b}.
(3) Ordinairement un Hermès ; ici, semble-t-il, un amas de ruines païennes.
(4) Littéralement « de Samaritains », pris pour type des païens en général.
(5) Littér. « d'une seule épaule ».
(6) *b. 'Aboda zara*, 24^{a}.

Or on posa en principe, et ce principe ne paraît pas avoir été contesté, que toutes les conversions des temps messianiques seraient dictées par l'intérêt. Israël malheureux accueille ceux qui se présentent généreusement pour partager sa mauvaise fortune; quand il triomphe, comme au temps de David et de Salomon, ou au temps du Messie, il se défie des avances qu'on lui fait et ne reçoit personne.

Le Talmud de Babylone décrit — non sans humour — l'empressement maladroit des prosélytes, leur couardise et leur déconvenue. Dieu lui-même se rit de leur mésaventure (1) :

R. José dit : Dans le temps à venir, les idolâtres se feront prosélytes, et qui recevrons-nous? On répond selon la tradition : On ne recevra pas les prosélytes au temps du Messie, comme non plus on ne les a pas reçus au temps de David ni de Salomon, car ils se font prosélytes étant entraînés (2); ils mettent des phylactères à leur tête, des phylactères à leurs bras, des franges à leurs vêtements, des rouleaux de parchemin à leurs portes; puis quand ils voient les guerres de Gog et de Magog, chaque prosélyte leur dit : Contre qui marchez-vous? Ils lui disent : Contre Dieu et son Messie, car il est dit (*Ps.* II, 1) : *Pourquoi des nations se sont-elles remuées, et des peuples mâchonnent-ils du rien?* et chacun se débarrassera de ses obligations et s'en ira, car il est dit (*Ps.* II, 3) : *rompons leurs entraves,* et le Saint, béni soit-il, sera là et se rira d'eux, car il est dit (*Ps.* II, 4) : *celui qui habite dans les cieux se rira d'eux.*

Les prosélytes ne sont donc pas reçus, et on trouve le moyen de prouver que c'est leur faute.

Le même canon figure dans un autre endroit (3) : « On ne recevra pas les prosélytes au temps du Messie, comme on ne les a pas reçus non plus au temps de David et de Salomon ». La baraïtha est stéréotypée, et cette fois elle est établie par un amora, Éléazar, sur un texte d'Isaïe, complètement détourné de son sens (4), pour signifier que le droit des prosélytes à participer aux faveurs d'Israël ne peut être établi, s'ils ne se convertissent avant que Dieu ait manifesté sa présence.

Le principe est donc certain : au temps du Messie les Gentils désireux de se convertir ne seront pas incorporés à Israël. D'ailleurs cela n'empêche pas leur retour à Dieu, annoncé par les prophètes. Ils

(1) *b.* *'Aboda zara,* 3ᵇ.

(2) שנעשה גרים גרורים. Il y a un jeu de mot sur גר « prosélyte » et גרור « tiré ». L'expression ne peut être prise que dans le même sens — défavorable — dans *b.* *'Aboda zara,* 24ᵃ, et cependant c'est le texte allégué par M. Perles (*Bousset's Religion des Judentums,* p. 39) pour prouver que les Rabbins se préoccupaient de la conversion des Gentils à la fin du temps !

(3) *b.* *Iebamoth,* 24ᵇ.

(4) Cf. Klausner, *Die Messianischen Vorstellungen...,* p. 80, qui corrige Éliézer du texte en Éléazar, et explique le passage d'*Is.* LIV, 15 dans le sens du talmudiste.

adoreront le même Dieu, mais ne jouiront pas des mêmes privilèges que son peuple.

Leur conversion elle-même, tardive et forcée, ne sera pas accueillie sans distinction. Dieu se montrera plus ou moins bienveillant pour leurs hommages, selon qu'ils auront été plus ou moins tolérants envers Israël. Nous avons déjà rencontré ce tableau. L'Éthiopie est bien reçue avec l'Égypte, mais les Romains sont exclus (1).

Rappelons encore que les temps messianiques, réduits pour ainsi dire à leur minimum, et presque rationalisés par R. Samuel, étaient encore la servitude des royaumes (2). Cela, Israël ne pouvait consentir à le retrancher. C'était, dans cette manière de voir étroitement nationale, l'essence du messianisme.

Sûr d'imposer ses volontés au monde, le peuple élu n'avait plus besoin des prosélytes et ne consentait plus à partager avec eux.

Et cela jette une ombre fâcheuse sur toute cette affaire du prosélytisme. Il n'est point question ici d'apprécier exactement le niveau moyen du judaïsme à cet égard, mais de constater que les nobles inspirations venaient de l'esprit des anciens prophètes, les restrictions de l'égoïsme national.

(1) Voir plus haut, p. 203.
(2) Voir plus haut, p. 204.

CHAPITRE II

ATTITUDE DU RABBINISME ENVERS LE CHRISTIANISME.

Le judaïsme avait vu sortir de son sein une religion nouvelle qui paralysait sa propre propagande. Il avait été appelé à se prononcer sur le messianisme de Jésus de Nazareth. Quelle attitude se décida-t-il à prendre envers celui qui conquérait les âmes sous le nom de Christ, et envers ses disciples?

I. — OPINIONS DES RABBINS SUR JÉSUS (1).

Et d'abord, sur la personne même de Jésus, voici tout ce qu'ont pu fournir le Talmud et les Midrachim, citant les autorités des quatre premiers siècles, à un auteur très bien informé, M. R. Travers Herford. Nous demandons à l'auteur la permission de traduire cette page, et nous prions le lecteur chrétien de nous excuser si nous reproduisons cette série de sottises qui sont pour nous des blasphèmes (2).

« Jésus, nommé le Nazaréen, Ben Stada (3), ou Ben Pandira, était né de l'adultère. Sa mère était nommée Miriam (Marie) et était coiffeuse pour femmes. Son mari était Pappos ben Iehoudah. Son amant était Pandira. On dit aussi qu'elle descendait de princes et de souverains, et qu'elle s'était mal conduite avec un charpentier.

Jésus avait été en Égypte, et en rapporta la magie. Il était magicien, séduisit et trompa Israël. Il pécha et fit pécher la multitude. Il se moqua des paroles des sages et fut excommunié. Il était entaché d'hérésie. [Il] (4) se nommait lui-même Dieu, et le fils de l'homme, et disait qu'il

(1) *Jesus Christus im Thalmud,* von Heinrich Laible, avec un appendice, *Die thalmudischen Texte*, mitgeteilt von Prof. D. G. Dalman, édition anastatique de 1900.

(2) *Christianity in Talmud and Midrash,* London, 1903, p. 348 s.

(3) L'identification de Ben Stada avec Jésus est certaine, mais peut-être que, à l'origine, Ben Stada représentait une autre personnalité, l'Égyptien de *Actes,* XXI, 38 (cf. JOSÈPHE, *Ant.* XX, VIII, 6; *Bell.* II, XIII, 5).

(4) Quand le pronom est entre crochets, Jésus n'est pas désigné par un des vocables ci-dessus, mais l'allusion est certaine.

monterait au ciel. [Il] se faisait la vie douce au moyen du nom de Dieu.

Il fut éprouvé à Lydda, comme un séducteur et un docteur d'apostasie. On avait caché des témoins pour entendre ses paroles, et une lampe était allumée au-dessus de lui, de façon qu'on pût voir sa face. Il fut conduit au Beth-Din (tribunal). Il fut exécuté à Lydda, la veille de Pâque, qui était aussi la veille d'un sabbat. Il fut lapidé, et pendu, ou crucifié. Un héraut annonça qu'il serait lapidé, et invita à produire des allégations en sa faveur; aucune ne fut fournie.

Il (sous le nom de Balaam) fut mis à mort par Pinkhas le voleur (Ponce-Pilate), et à l'époque de sa mort il avait trente-trois ans.

Il a été puni en enfer, au moyen d'ordure bouillante. C'était un révolutionnaire. Il allait devenir roi.

Il eut cinq disciples.

Sous le nom de Balaam, il est exclu du monde à venir » (1).

Si l'on ajoute que la vie de Jésus est tantôt rapportée au temps d'Alexandre Jannée (2), tantôt au temps de R. Aqiba (3), — ou plus bas encore — avec une latitude de plus de deux cents ans, on hésitera à prononcer le mot de tradition. Le plus ancien témoignage allégué est de R. Éliézer b. Hyrkanos (4); la mort de Jésus à Lydda suppose que le judaïsme y avait un tribunal, ce qui n'eut lieu qu'au début du second siècle. C'est là sans doute que naquit la légende. Ou plutôt, l'opinion du judaïsme sur Jésus n'est qu'une contrefaçon de la catéchèse chrétienne. Les chefs du Pharisaïsme ne se soucièrent pas de conser-

(1) Citons un des textes les plus caractéristiques, rayé des éditions ordinaires du Talmud, restitué d'après les anciennes éditions et les manuscrits : *b. Sanh.* 43ᵃ. והתניא בערב שבת ובערב פסח תלאוהו לישו הנוצרי והכרוז יוצא לפניו כ' יום ישו הנוצרי יוצא ליסקל על שכישף והסית והידיח את ישראל כל כיו שיודע לו זכות יבא ויולמד עליו ולא כיצאו לו זכות ותלאוהו בערב שבת ובערב פסח [אבור עולא] ותסברא בר הפוכי זכות הוא מסית הוא ורחבונא אמר לא תחבול ולא תכסה עליו אלא שאני ישו דקרוב למלכות הוה.

« Tradition (donc une baraïtha) : la veille du sabbat et la veille de la pâque, on pendit Jésus de Nazareth, et le héraut sortit devant lui pendant quarante jours, [disant] : On va lapider Jésus de Nazareth, car c'est un magicien, et un séducteur et il a trompé Israël. Quiconque le sait innocent vienne et proteste en sa faveur. Et personne ne protesta de son innocence et on le pendit la veille du sabbat et la veille de la pâque. [R. 'Oulla dit] : Peut-on conjecturer qu'un révolutionnaire soit innocent? C'était un séducteur. Et le Miséricordieux a dit (*Dt.* XIII, 8) : tu n'auras pas compassion et tu ne dissimuleras pas [la faute]. Mais c'est différent, car Jésus avait des accointances avec l'empire ». La veille du sabbat est ajoutée d'après le Cod. de Florence; tous ont la veille de la pâque (*op. laud.*, p. 83 ss. et p. 406).

(2) De 104 à 78 av. J.-C.; cf. *b. Sanh.* 107ᵇ.

(3) On donnait pour père à Jésus un certain Pappos ben Iehouda, qui vivait un siècle après lui (HERFORD, *l. l.*, p. 40).

(4) Arrêté comme suspect de christianisme vers l'an 109 (*l. l.*, p. 388).

ver un souvenir exact de la passion de Jésus. L'histoire précise était, comme on sait, la moindre de leurs préoccupations. Mais les rabbins de Lydda eurent souvent maille à partir avec des controversistes chrétiens. Ces derniers durent alléguer la naissance miraculeuse de Jésus, annoncée par Isaïe, sa prédication, ses miracles, sa mort rédemptrice et sa résurrection.

Les rabbins n'ont pas toujours refusé la discussion; mais, officiellement, on affecta le mépris. On se contenta de dire que Jésus, s'il n'était pas le fils du mari de sa mère, était donc né de l'adultère, que sa prédication et ses miracles relevaient de la magie et de l'hérésie, qu'il était mort, justement condamné par les chefs du peuple, sans que personne eût pris sa défense. Ce sont bien les mêmes qui prétendirent que Bar-Kokébas avait été tué par les rabbins, n'ayant pu faire la preuve de ses prétentions messianiques (1).

Assurément tout cela est bien peu digne d'une grande religion. L'attitude du Talmud envers Jésus est ce qui lui fait le moins d'honneur, et on aime à croire que les Juifs cultivés de nos jours rougissent de leurs anciens maîtres. Ils n'ont éprouvé d'autre sentiment que la haine, et n'ont employé comme argument que des grossièretés contre Celui que beaucoup d'Israélites, même très éloignés du christianisme, regardent comme l'honneur et la fleur la plus exquise de leur race.

II. — DISCUSSIONS ENTRE RABBINS ET CHRÉTIENS.

Vis-à-vis des chrétiens, la tactique adoptée peut se résumer en deux mots : leur faire le plus de mal possible, quand on pouvait, et, quand on était contraint par les circonstances à une attitude pacifique, ce qui était le cas le plus ordinaire, se préserver soigneusement d'un contact jugé plein de périls.

Sur le premier point, il y aurait beaucoup à dire, mais ce n'est pas ici le lieu : la participation des Juifs à toutes les persécutions contre les chrétiens, — souvent provoquées par eux, — touche à l'histoire générale. Saint Justin affirme que les Juifs se débarrasseraient d'eux par la force s'ils n'en étaient empêchés par le pouvoir (2).

Ce qui nous intéresse ici davantage, c'est l'attitude intellectuelle du judaïsme.

Cette attitude envers les chrétiens, surtout envers les chrétiens d'ori-

(1) Voir p. 229.

(1) Dial. contre Tryphon, c. XVI : Οὐ γὰρ ἐξουσίαν ἔχετε αὐτόχειρες γενέσθαι ἡμῶν διὰ τοὺς νῦν ἐπικρατοῦντας· ὁσάκις δὲ ἂν ἐδυνήθητε, καὶ τοῦτο ἐπράξατε.

gine juive, ne peut être bien comprise si l'on n'aborde la difficile question des *Minim*.

Le mot *min* paraît signifier tout d'abord une espèce, une variété, que la racine soit « former » ou « différencier ». Dans l'ordre religieux, une variété devient facilement une secte, c'est-à-dire un groupe attaché à une opinion de son choix, à une hérésie (1).

Les *Minim* sont donc les hérétiques, et un *min* un hérétique, naturellement aux yeux des maîtres pharisiens, qui représentent l'orthodoxie judaïque.

Un hérétique s'est séparé de sa communauté; les minim sont donc des Juifs de différentes sectes. Ces deux points résultent clairement d'un texte du Talmud de Jérusalem (2) : « R. Iokhanan dit : Israël n'est pas allé en exil avant d'avoir donné naissance à vingt-quatre sectes de minim »; et cela est expliqué par un passage d'Ézéchiel (3). Le nombre de vingt-quatre est la multiplication par deux des douze tribus; il n'a rien de précis, mais il marque bien que les Minim ne sont point une seule secte.

M. Herford, qui a colligé avec le plus grand soin tous les textes rabbiniques relatifs aux Minim, conclut que ce terme désigne à peu près exclusivement les Judéo-chrétiens. Mais les textes eux-mêmes sont contraires.

Quelques Minim nient la résurrection des corps (4), d'autres reprochent à Israël sa stérilité (5), son impureté (6), la réprobation divine dont il est l'objet (7); l'un d'eux jure par le grand temple de Rome (8), d'autres objectent des contradictions dans l'Écriture, soit sur la situation du tombeau de Rachel (9), soit sur la suite des faits dans l'Écriture

(1) La transition s'est peut-être faite à l'instar de γένος, qui signifie « espèce », mais aussi « race » ou « peuple ». L'identité de מין et de γένος est constatée dans la langue araméenne chrétienne; on peut la supposer pour le judéo-araméen. Josèphe dit (*Ant.* XIII, x, 7) : τὸ Σαδδουκαίων γένος, comme il aurait dit : l'hérésie des Sadducéens. Cf. W. Bacher, *Le mot « minim » dans le Talmud désigne-t-il quelquefois des chrétiens?* (*Rev. des ét. juives*, XXXVIII, p. 38-46).

(2) *j. Sanh.* 29c. Herford, n° 64 : א״ר יוחנן לא גלו ישראל עד שנעשו עשרים וארבע כיתות של מינים : מה טעמא בן אדם שולח אני אותך אל בני ישראל אל גוים המורדים אשר מרדו בי · אל גוי המיוחד אין כתיב כאן אלא גוים המורדים אשר מרדו בי המה ואבותיהם פשעו בי עד היום הזה.

(3) *Ez.* II, 3. R. Iokhanan est un Amora qui mourut vers 279; il fut regardé comme le fondateur du Talmud de Jérusalem.

(4) Herford, *l. l.*, p. 278.

(5) *L. l.*, p. 237.

(6) *L. l.*, p. 250.

(7) *L. l.*, p. 235.

(8) *L. l.*, p. 247.

(9) *L. l.*, p. 253.

et l'évocation de Samuel (1). Les uns sont donc hostiles à l'Écriture elle-même et probablement des païens, les autres tellement durs pour Israël qu'ils sont des chrétiens, issus de la gentilité, ou juifs d'origine ayant complètement rompu avec le judaïsme; d'autres enfin sont peut-être les derniers représentants des Sadducéens. Et de fait la tradition oscille quelquefois (2) entre Minim et Sadducéens (3), ou peuples du monde, ce qui désigne les Gentils (4).

Il convient donc de laisser au mot Minim toute l'extension qu'il a prise, fût-ce par catachrèse. M. Herford, qui a si bien prouvé contre M. Friedländer (5) que les Minim ne sont pas des gnostiques juifs, a trop restreint la portée de l'expression.

Cependant si, *en droit,* les Minim sont des hérétiques de plusieurs sortes (6), il faut reconnaître qu'*en fait* les rabbins visent le plus souvent les Juifs devenus chrétiens, et surtout ceux qu'on doit en toute rigueur nommer judéo-chrétiens, parce qu'ils ne voulaient pas rompre avec le judaïsme.

L'existence de ces groupements est attestée jusqu'au quatrième siècle finissant par saint Jérôme, qui a peut-être exagéré, mais n'a pas dû les inventer de toutes pièces (7) : « Il existe jusqu'aujourd'hui dans toutes les synagogues de l'Orient parmi les Juifs une hérésie qu'on nomme des minéens, et qui est jusqu'à présent condamnée par les Pharisiens; on les désigne vulgairement comme Nazaréens; ils croient dans le Christ, fils de Dieu, né de la Vierge Marie, et disent que c'est lui qui a souffert sous Ponce-Pilate et est ressuscité; c'est bien aussi en

(1) *L. l.*, p. 273 s.

(2) M. Herford concède qu'un certain Min est un persan (p. 262).

(3) *L. l.*, p. 316.

(4) *L. l.*, p. 300.

(5) *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus* et : *Encore un mot sur Minim, Minout et Guilionim dans le Talmud* (*Rev. des ét. juives*, t. XXXVIII, p. 194-203). Dans le sens contraire : Israël Lévi, *Le mot « minim » désigne-t-il jamais une secte juive de gnostiques antinomistes ayant exercé son action en Judée avant la destruction du Temple?* (*eod. loc.*, p. 204-210).

(6) Énumération étrange de quatre sortes de Minim : ceux qui nient la résurrection, qui disent que Dieu n'accepte pas le pardon, qu'il ne donne pas de fils aux femmes stériles, et ne sauve pas du feu (dans Ialq. Chimeôni, *Ps.* LX, 9 (7); Herford, p. 323); on dirait de gens qui nient certains points de l'Écriture, mais ce ne sont évidemment pas des sectes distinctes.

(7) Ep. 112 ad August. : *Usque hodie per totas Orientis synagogas inter Iudaeos haeresis est, quae dicitur Mineorum, et a Pharisaeis nunc usque damnatur, quos vulgo Nazaraeos nuncupant, qui credunt in Christum filium Dei, natum de virgine Maria, et eum dicunt esse qui sub Pontio Pilato passus est, et resurrexit, in quem et nos credimus; sed, dum volunt et Iudaei esse et Christiani, nec Judaei sunt, nec Christiani* (*P. L.*, t. XXII, c. 924).

lui que nous croyons ; mais voulant être juifs et chrétiens, ils ne sont ni juifs ni chrétiens ».

Saint Épiphane est beaucoup moins affirmatif sur la foi chrétienne de ces Nazaréens. On les rencontre surtout dans la région d'Alep et de la Cœlé-Syrie, dans la Décapole, près de Pella, et dans la Batanée. Ils ne sont pas juifs, puisqu'ils croient dans le Christ ; ils ne sont pas chrétiens, puisqu'ils s'attachent encore à la Loi, à la circoncision, au sabbat et au reste des observances (1). Mais il n'ose dire si, regardant Jésus comme le Messie, ils en font un pur homme, ou s'ils le tiennent pour ce qu'il est, né de la Vierge Marie par l'opération de l'Esprit-Saint. Puis concluant plus que ne le permettent ses prémisses, l'évêque de Salamine les déclare plutôt juifs, quoique les Juifs les détestent et les maudissent trois fois par jour (2).

Il a probablement exagéré le caractère hérétique de ces Nazaréens, et l'on peut préférer l'opinion de saint Jérôme, qui ne signale aucune différence entre la christologie de ces chrétiens et celle de la grande église, si ce n'est leur obstination à vouloir demeurer juifs. Rejetés des synagogues, ils forment des groupes distincts, tels que les Talmuds dépeignent les Minim, mais ils cherchent à s'en rapprocher, et c'est précisément cette prétention de demeurer Juifs qui les rend odieux et redoutables aux Juifs. Mais ils ne furent sans doute pas les seuls chrétiens à controverser avec les rabbins ; les chrétiens, même Gentils d'origine, sont aussi des Minim. De sorte que, en fait, la grande hérésie, celle dont le judaïsme a horreur et contre laquelle il cherche à se préserver, c'est le christianisme. Si les Minim n'étaient que la secte dont parle saint Jérôme, quand bien même elle eût été répandue, comme il le prétend, dans tout l'Orient, les Minim n'eussent pas été plus nombreux que les Juifs (3).

Issus le plus souvent du judaïsme, plus ou moins soucieux de conserver avec lui de bons rapports, du moins sur le terrain commun de

(1) *Adv. Haeres.*, *haer.* XXIX, *P. G.*, t. XLI, col. 401 : Ἰουδαίοις μὲν μὴ συμφωνοῦντες, διὰ τὸ εἰς Χριστὸν πεπιστευκέναι· Χριστιανοῖς δὲ μὴ ὁμογνωμοῦντες, διὰ τὸ ἔτι νόμῳ πεπεδῆσθαι, περιτομῇ τε καὶ Σαββάτῳ καὶ τοῖς ἄλλοις.

(2) *Eod. loc.*, col. 404 : Ἰουδαῖοι μᾶλλον, καὶ οὐδὲν ἕτερον. Πάνυ δὲ οὗτοι ἐχθροὶ τοῖς Ἰουδαίοις ὑπάρχουσιν. Οὐ μόνον γὰρ οἱ τῶν Ἰουδαίων παῖδες πρὸς τούτους κέκτηνται μῖσος, ἀλλὰ καὶ ἀνιστάμενοι ἔωθεν καὶ μέσης ἡμέρας καὶ περὶ τὴν ἑσπέραν, τρὶς τῆς ἡμέρας, ὅτε εὐχὰς ἐπιτελοῦσιν ἑαυτοῖς ἐν ταῖς συναγωγαῖς, ἐπαρῶνται αὐτοῖς, καὶ ἀναθεματίζουσι τρὶς τῆς ἡμέρας φάσκοντες ὅτι Ἐπικαταρᾶται ὁ θεὸς τοὺς Ναζωραίους.

(3) Dialogue d'un Min avec Beruria, femme de R. Méïr, disciple d'ʿAqiba ; le Min reproche à Israël sa stérilité. Beruria espère dans l'avenir en citant la suite du texte (*Is.* LIV, 1) ; mais elle semble concéder le fait, et conclut seulement qu'Israël n'enfante pas pour la Géhenne, comme les Minim (*b. Berak.* 10ᵃ). Un texte beaucoup plus récent admet que les Israélites ne sont que le tiers (*Debar. r.* II, 33, p. 104ᶜ. HERFORD, p. 237 et 306).

l'Écriture, les Minim étaient un danger pour l'orthodoxie pharisienne.

Un rabbin célèbre pour son intransigeance, R. Éliézer ben Hyrkanos, fut, à son grand désespoir, accusé devant le gouvernement romain de professer la foi des Minim ou la Minouth. En sondant sa conscience pour savoir comment une telle honte avait pu lui être infligée, il se souvint d'avoir pris plaisir à une explication scripturaire fournie par « un des disciples de Jésus le Nazaréen, nommé Jacob de Caphar Sekaniah » (1). Ce Jacob était évidemment un Min (2). On commençait par scruter des textes difficiles, selon la manière de l'agada; le Juif y trouvait de l'agrément, et le chrétien était tenté de profiter de son avantage!

Pour échapper à ce péril, on prit les mesures les plus rigoureuses. Les Minim furent solennellement maudits dans la prière que chaque juif doit réciter trois fois par jour, le *Chemoné-esrê*. Parmi les dix-huit bénédictions qui donnent leur nom à cette prière, on plaça cette formule (3) : « Que les apostats n'aient aucune espérance, et que l'Empire de l'orgueil soit déraciné promptement de nos jours; que les Nazaréens et les Minim périssent en un instant, qu'ils soient effacés du livre de vie et ne soient pas comptés parmi les justes! Béni sois-tu, Iah, qui abaisses les orgueilleux! »

L'addition est due, comme on sait, à R. Gamaliel II, qui invita quelqu'un de l'assemblée à proposer une formule, comme si une sorte d'inspiration eût été indispensable pour cela. Samuel le Petit se chargea de ce rôle, vers 80 après Jésus-Christ.

La haine que respire cette exécration fut sans doute le principal motif qui la dicta. Peut-être cependant, comme l'ont cru MM. Graetz, Bacher et Herford, avait-on l'intention de sonder les dispositions secrètes de ceux qui auraient incliné vers le christianisme, ou d'obliger à se condamner eux-mêmes ceux qui auraient prétendu avoir un pied dans les deux religions. Aussi lorsque celui qui priait au nom de tous omettait quelque passage de cette litanie, on n'y prenait pas trop garde, mais il devenait immédiatement suspect, s'il ne prononçait pas la *bénédiction* des Minim (4).

(1) *b.* ʿ*Abodah zara*, 16ᵇ-17ᵃ. Dans le passage parallèle, *Tosefta Hull.* II, 24, Jacob a dit une parole de Minouth au nom de Jésus ben Pantiri; cf. Herford, p. 137 ss.

(2) Cf. *b.* ʿ*Ab. zar.* 27ᵇ.

(3) Nous citons d'après la recension palestinienne, découverte par M. Schechter dans la guenizah du Caire et publiée dans *Jew. Quart. Rev.* X (1898), 654-659; c'est le seul texte qui cite en toutes lettres les Nazaréens ou chrétiens; ils ne sont pas ici confondus avec les Minim, ou hérétiques en général; c'est sans doute par prudence qu'on supprima le mot, celui de Minim représentant suffisamment la chose; cf. à la fin de ce volume, texte IV.

(4) *b. Berak.* 28ᵇ-29ᵃ. De même (*j. Berak.* 9ᶜ), on conjecturait qu'il était Min s'il passait

En général cependant les Minim sont regardés comme hors de la communauté; on doit éviter leur contact plus que celui des païens et leur témoigner aussi plus de haine.

Si un gentil, ou un pasteur, ou un éleveur de petit bétail tombe [dans un puits], on l'y laisse, mais on ne l'y jette pas; on y laisse aussi les Minim, les apostats et les délateurs, mais de plus on les y jette (1).

Les Minim ne sont peut-être pas visés ici comme chrétiens, mais les Juifs devenus chrétiens sont certainement compris sous cet anathème : ils sont rangés parmi les traîtres, traîtres à leur Dieu et à leur peuple.

On les regarde comme adonnés à la magie (2); mieux vaudrait mourir que d'être guéri par leurs soins (3). Leurs livres sont des livres de magie, qu'il faut brûler, dût-on brûler en même temps le nom divin qu'ils contiennent (4). R. Tarphon serait entré dans une maison d'idolâtrie pour éviter une poursuite, mais non dans leurs maisons (5). Il faut se garder de jeûner le lendemain du sabbat, « à cause des Nazaréens » (6), probablement pour ne pas avoir l'air de chômer le dimanche.

Nous avons indiqué déjà quelques-uns des sujets controversés entre les Juifs et les Minim. Ce qui viendrait le plus directement à notre thème, ce sont les discussions sur le Messie et précisément on n'en rencontre pas. Tout au plus voit-on un Min demander à R. Abahou, sans doute par ironie, quand viendra le Messie (7). Le rabbi répondit hardiment : « quand les ténèbres vous auront couvert », en citant Isaïe (8), qui oppose les peuples à Israël. Le Min était probablement un gentil, du moins d'origine.

On s'abstenait donc de discuter les titres du Messie, comme tel, ou du moins les textes gardent le silence sur ce point. En revanche ils sont assez éloquents sur ce qui était le point décisif de la controverse, la divinité de Jésus, car c'est bien à cela que font allusion les escarmouches sur les *deux pouvoirs*.

sous silence : « toi qui fais vivre les morts », « qui abaisses les orgueilleux », « qui bâtis Jérusalem ». Ces trois cas conviendraient assez bien à un sadducéen.

(1) Voici le texte, *Tosefta Bab. meṣ.* II, 33 : הגוים והרועים בהמה דקה ומגדליה לא מעלין ולא מורידין המינין והמשומדים והמיסורות מורדין ולא מעלין. Le petit bétail était assez justement proscrit comme ravageant les champs.

(2) L'accusation d'immoralité relevée par M. Herford ne se rencontre qu'à une époque assez basse.

(3) Herford, *l. l.*, p. 103, *Tos. Hull.* II, 22 s.

(4) Herford, *l. l.*, p. 155, citant *Tos. Sabb.* XIII, 5.

(5) Herford, *l. l.*, p. 155, *eod. lod.*

(6) Herford, *l. l.*, p. 160, citant *b. ʿAbod. zar.* 6ᵃ et *b. Taʿan.* 27ᵇ.

(7) *b. Sanh.* 99ᵃ, Herford, p. 276 s.

(8) *Is.* LX, 2.

D'après les Rabbins, leurs adversaires veulent prouver qu'il y a deux dieux ou deux pouvoirs dans le ciel; et, dans un cas du moins, il est clair que les adversaires sont des chrétiens étant « des disciples du fils de la courtisane » (1)! Il y a tout lieu de croire que ce sont toujours des chrétiens, qui veulent établir la divinité de Jésus en prouvant au préalable, par l'Ancien Testament, la distinction de Dieu le Père et du Logos ou du Fils. Leurs arguments sont mal choisis — et rien ne prouve que les textes hébreux les aient tous enregistrés, même les bons; — ils avaient une certaine force contre les rabbins, car c'est bien la même méthode : tirer de la moindre particularité du texte des conclusions dogmatiques. Ainsi quand Dieu est nommé deux fois, le Min s'empresse de conclure qu'il y a deux pouvoirs dans le ciel. Or nous pouvons constater que l'exégèse trop subtile attribuée à un Min a bien été courante parmi les chrétiens.

« Un certain Min dit à R. Ismaël, fils de R. José : Il est écrit (*Gen.* XIX, 24) : *et le Seigneur fit pleuvoir sur Sodome et sur Gomorrhe du soufre et du feu envoyés par le Seigneur.* Il eût dû dire : qu'il avait envoyés lui-même » (2). Donc, insinue le Min, il y a ici deux personnes qui portent le nom de Dieu. C'est l'exégèse de plusieurs Pères de l'Église, enseignée sous peine d'anathème par un concile — non orthodoxe — de Sirmium (3) : « On doit absolument dire que le Seigneur Fils a fait pleuvoir de la part du Seigneur Père, et non pas le Seigneur de sa propre part ». Rabbi Ismaël vivait à Sephoris à la fin du second siècle; il était donc contemporain de saint Irénée; la coïncidence est parfaite.

Ce cas très clair aide à comprendre les autres. C'est assurément dans le même sens qu'un Min disait à Rabbi : « Celui qui a formé les montagnes n'a pas créé le vent, et celui qui a créé le vent n'a pas formé les montagnes », en citant Amos (4).

Quand les Minim insistaient sur le sens pluriel d'Elohim, on répondait que le verbe suivant était au singulier. Il était plus difficile de répondre au passage : « Faisons l'homme ». Moïse lui-même, écrivant

(1) *Pesiq. r.* XXI, p. 100ᵇ, expliqué plus haut, p. 226. Le Dieu de la mer Rouge est aussi le Dieu du Sinaï. C'est ainsi qu'on expliqua la double invocation dans le ps. XXII, 1 : אלי אלי למה עזבתני אלי בים סוף אלי בסיני. Midr. des Psaumes, éd. Buber, Wilna, 1891, I, p. 188.

(2) *b. Sanh.* 38ᵇ.

(3) Le R. P. de Hummelauer (*Genesis, ad h. l.*, p. 415) cite S. Irénée (*C. haeres.* III, 6; *P. G.*, VII, c. 860), S. Cyprien (*Ad Quirin.* III, 33; *P. L.*, IV, 754), S. Hilaire (*De Trin.* IV, 29; *P. L.*, X, 118 s.), S. Ambr. (lib. I, *De fide ad Gratian.* 3; *P. L.*, XVI, 533), S. Jérôme (in I *Os.*; *P. L.*, XXV, 826) et d'autres. Le concile de Sirmium (*Labbe*, III, 258, an. 16) : « Si quis hoc dictum pluit Dominus ignem a Domino, non de Patre et Filio accipiat, sed ipsum a se ipso pluisse dicat, anathema est. Pluit enim Filius Dominus a Domino Patre ».

(4) *Am.* IV, 13.

la Loi d'une façon toute passive, avait senti la difficulté et objecté à Dieu (1) :

Seigneur du monde, tu donnes en ce moment un bon prétexte aux Minim; j'en suis étonné! Mais Dieu lui répondit : Écris! et que celui qui aura fantaisie de se tromper se trompe.

L'objection pourtant était au moins spécieuse, et le rabbi n'a d'autre ressource que de recourir au mystère. D'autres fois, quand il est acculé par une argumentation dont il doit accepter la méthode, il s'en tire en admettant auprès de Dieu une grande créature : le Métatrôn. Une discussion assez serrée s'engagea entre un Min et R. Idi.

Le Min dit (2) :

Il est écrit (*Ex.* XXIV, 1) : *il dit à Moïse : Monte vers le Seigneur*. Il aurait dû dire : monte auprès de moi! — Il (R. Idi) dit : C'est le Metatrôn, dont le nom est semblable à celui de son maître. Car il est écrit (*Ex.* XXIII, 21) : *car mon nom est en lui*. — S'il en est ainsi, adore-le! — Il est écrit (*ibid.*) : *ne l'irrite pas*, c'est-à-dire ne me confonds pas avec lui (3). — S'il en est ainsi, pourquoi est-il écrit (dans le même verset) : *il* [l'ange] *ne pardonnera pas vos péchés* [ce qui indique bien qu'il en avait le pouvoir]. — Il lui dit : Vraiment? nous n'en voudrions même pas pour vaguemestre, car il est écrit (*Ex.* XXXIII, 15) : *Si ta présence ne vient pas avec nous*.

Ainsi R. Idi, dont cette controverse était le chef-d'œuvre, avait consenti à rabaisser son Métatrôn, plutôt que de lui accorder le pouvoir de remettre les péchés, car c'était un privilège réservé à Dieu seul. Le judaïsme s'est replié sur lui-même et a passé sans vouloir rien entendre, du jour où il a cru compromises l'unité de Dieu et les observances de la Thora. On peut conclure de ce système qu'on appellerait aujourd'hui la conspiration du silence, que les rabbins ont délibérément tu plusieurs traits des idées messianiques qu'il nous serait utile de connaître. S'ils ont l'air tellement absorbés dans leur Loi et leurs traditions que le reste du monde ne paraît pas exister pour eux, c'est sans doute par suite de leur préoccupation exclusive de se maintenir tels qu'ils sont, mais un des moyens qu'ils emploient c'est certainement de dissimuler ce qu'ils ne veulent pas paraître savoir.

(1) Dans *Ber. r.* VIII, p. 22[d], mais attribué à R. Jonathan (III[e] siècle) : אמור לפניו רבון העולם מה אתה נותן פתחון פה לכוינים אתמהא אמור לו כתוב והרוצה לטעות וטעה. Le passage ne manque pas d'intérêt comme exemple d'inspiration passive; par contre, dans un autre endroit, Dieu est en colère contre Salomon pour avoir écrit *Prov.* XXIV, 21 (HERFORD, p. 306).

(2) *b. Sanh.* 38[b] (HERFORD, p. 285 ss.).

(3) Le Rabbi interprète אל תמרני בו, dans le sens de אל תמררני בו; c'est un jeu de mots sur les hiphil de מרר « rendre amer », et de מור « échanger ».

Le Métatrôn, dont M. Herford dit très bien qu'il n'est que la réponse du rabbinisme à la doctrine du Logos et aux systèmes gnostiques (1), le Métatrôn n'était qu'un expédient sans portée. Ce à quoi on tenait surtout, c'était de maintenir l'unité absolue de Dieu contre la doctrine des deux pouvoirs (2), qui paraît bien être celle de la distinction de Dieu et du Logos. C'était là le point cardinal qui dispensait le judaïsme de toute enquête sur le messianisme de Jésus; il lui était interdit d'avance d'adhérer à une doctrine qui compromettait le monothéisme, tel qu'il l'entendait. Ce fut aussi la pierre de scandale où il se buta.

Les chrétiens contre lesquels on discutait admettaient donc la divinité de Jésus. Si les Minim sont surtout les Nazaréens, c'est une raison de penser que saint Jérôme les jugeait mieux que saint Épiphane, en assimilant leur foi en le Christ à celle de la grande Église (3).

A cette conclusion capitale sur l'attitude de principe du judaïsme en présence de Jésus, on peut en joindre une autre sur sa tactique et sa méthode. Il ne peut pas ne pas se préoccuper beaucoup du christianisme qui grandit et lui reproche sa stérilité, l'abandon de Dieu, son impuissance, qui prétend même lui avoir dérobé le secret de ses Écritures. Il répond, l'Écriture à la main, mais il ne se soucie pas d'engager une polémique écrite. Le nom des chrétiens n'est pas prononcé. Ils sont confondus avec les autres hérétiques, les apostats, les délateurs, ou même avec les Gentils. Même dans ce vague, on n'en parle guère. C'est à peine si les traditions ont conservé le souvenir de quelques bonnes leçons infligées aux Minim par les plus savants maîtres, en particulier par R. Abahou.

Le judaïsme a donc adopté une solution radicale vis-à-vis de l'Église. Il l'a simplement ignorée. Que les Gentils fussent païens ou chrétiens, cela importait peu. On se liguait volontiers avec les païens, parce qu'ils avaient le pouvoir, et on les détestait moins, parce qu'on redoutait moins l'influence de leurs idées religieuses sur les Juifs, et c'est précisément pour empêcher la pénétration qu'on préférait éviter tout

(1) *L. l.*, p. 287.

(2) Dans *Mekilta*, éd. Weiss, 45^{b}, cette doctrine est attribuée aux peuples du monde, c'est-à-dire ici à des chrétiens de la gentilité. C'est à propos de *Daniel*, VII, 9 : *Son trône était des flammes de feu; les roues en feu ardent :* שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם לומר שתי רשויות הן « pour ne pas donner prétexte aux peuples du monde de dire qu'il y a deux pouvoirs ». On savait très bien que les chrétiens argumentaient de la vision de la personne semblable à un homme; on coupait court d'avance en insistant sur l'unité du trône de Dieu.

(3) M. Herford a cru reconnaître dans la christologie des Minim spécialement celle de l'épître aux Hébreux; à vrai dire les traits distinctifs font défaut.

échange de pensées. S'il y avait eu controverse, ce n'était point matière à figurer dans la jurisprudence ou les commentaires.

Il n'en est que plus précieux pour nous de rencontrer, en dehors de la littérature rabbinique, un échantillon de ces controverses, et nous devons être très reconnaissants à saint Justin de nous fournir un tableau que le Talmud s'est interdit (1). Justin était d'ailleurs, par ses opinions millénaristes, aussi conciliant que pouvait l'être un chrétien. Aucune difficulté relativement au caractère des temps messianiques. Tryphon demande à Justin si c'est sincèrement qu'il admet la restauration de Jérusalem, la réunion des chrétiens sous le Christ avec les patriarches et les prophètes, les autres Israélites de race et les prosélytes antérieurs à sa venue (2).

Le philosophe chrétien répond loyalement que ce n'est pas l'opinion de tout le monde, mais, pour lui, il professe un règne de mille ans avec le Christ, qui peut donner satisfaction aux Juifs. Il n'est même pas très exigeant sur le chapitre de l'abrogation de la Loi. Ceux qui sont nés Juifs pourront s'y conformer — c'est du moins l'opinion personnelle du controversiste, — (3) pourvu qu'on ne contraigne pas les Gentils à la pratiquer, et qu'on croie au Christ, au lieu de l'anathématiser comme on fait dans les synagogues (4).

C'est donc sur le Christ que porte la controverse. Jésus de Nazareth est-il le Messie? Tryphon objecte ses apparences modestes, sa vie cachée et sans gloire... mais l'objection ne serait pas insurmontable, s'il n'avait terminé cette existence chétive par la mort de la croix. Une vie d'abord obscure et cachée ne répugne pas au Messie, pourvu qu'il soit ensuite oint par Élie pour recevoir l'empire. Or Élie n'est point venu, et Jésus n'a point été reconnu roi.

Il y a une autre difficulté, et plus considérable encore : les chrétiens, en attribuant à Jésus la nature divine, supposent donc l'existence de deux dieux; Tryphon demande qu'on lui prouve que l'esprit prophétique admet un autre Dieu que le seul vrai Dieu (5). Et c'est parce qu'il

(1) Il n'est pas prouvé que le Dialogue contre Tryphon reproduise textuellement une discussion réelle, ni que Tryphon soit le célèbre R. Tarphon de Lydda, mais les idées de l'antagoniste de Justin sont certainement empruntées au judaïsme du temps. L'identité de Tarphon et de Tryphon est suggérée par l'écriture טרופן relevée par M. Ratner dans ses variantes sur le Talmud de Jerusalem, *Chebiit*, 33c, l. 16 : רבי יודן בר טריפון. L'épitaphe de ce R. Ioudan fils de Tarphon ou Tryphon se trouve à Jaffa dans le musée de M. von Ustinow.

(2) *Dial.*, c. LXXX.

(3) *Dial.*, c. XLVII.

(4) Καὶ μάλιστα τοὺς ἐν ταῖς συναγωγαῖς καταναθεμίσαντας καὶ καταναθεματίζοντας ἐπ' αὐτὸν τοῦτον τὸν Χριστόν.

(5) *Dial.*, c. LV.

ne veut pas céder sur ce point qu'il proteste contre la conception virginale, pour n'être point entraîné à reconnaître à Jésus une nature divine.

On peut être certain que c'est sur ce terrain que se cantonna le judaïsme. Contre les séductions du christianisme, il avait deux remparts : la foi en l'unité de Dieu, qu'il s'obstinait à juger compromise par l'Incarnation, et l'attachement à la race. Entrer dans la grande Église, composée en immense majorité de Gentils, c'était à la fois renoncer au Dieu unique et aux ancêtres, à l'antique révélation et au sang, se séparer de son peuple pour faire cause commune avec des ennemis.

C'était là une solide barrière. Aux prophéties, aux miracles, aux raisonnements, les rabbins opposaient la tradition ; ce n'eût peut-être pas été assez, sans l'instinct de la race, d'une race habituée à se maintenir depuis des siècles dans les milieux les plus divers. La religion avait défendu la race, désormais la race défendra la religion ; elle songera même à s'étendre vers les régions où les affinités de langue et d'origine lui promettaient plus de succès que dans l'Empire.

CHAPITRE III

LES DÉCEPTIONS MESSIANIQUES.

I. — APRÈS LA RUINE.

La révolte qui aboutit à la ruine du Temple fut provoquée, en partie du moins, par des illusions messianiques. Nous en avons trouvé la preuve dans les aveux de Josèphe, et dans ses réticences mêmes. Nous reprenons ici l'histoire où nous l'avons laissée en le quittant. La nation juive n'a plus d'historien, et on ne peut que très difficilement se rendre compte de l'état des esprits et même des faits.

C'est la tradition chrétienne qui rejoint ici Josèphe sur le caractère messianique de la guerre.

Eusèbe nous apprend, d'après Hégésippe, que Vespasien fit rechercher après la prise de Jérusalem tous ceux qui seraient censés appartenir à la race de David, pour n'épargner personne qui pût avoir des prétentions à la royauté. Cette inquisition aurait été la cause d'une véritable persécution (1).

Si on a parlé de Messie durant la guerre, on avait en vue la maison de David; les Romains ne pouvaient l'ignorer et leur préoccupation est très vraisemblable. Que les familles qui passaient pour descendre de David, — et celles de Bethléem devaient plus ou moins émettre cette prétention, — aient refusé de livrer leurs chefs, c'en était assez pour donner prétexte à de mauvais traitements et à des massacres.

Le même Hégésippe racontait encore que Domitien, tourmenté par la même inquiétude, fit comparaître des petits-fils de Juda, le frère du Seigneur (2), qu'on lui avait dénoncés comme descendants de David (3). Cette anecdote bien connue place les deux messianismes dans une opposition saisissante. Les descendants des rois étaient de pauvres gens qui gagnaient leur vie en travaillant la terre. Quand on leur

(1) *H. E.* III, 12 : καὶ ἐπὶ τούτοις Οὐεσπασιανὸν μετὰ τὴν τῶν Ἱεροσολύμων ἅλωσιν πάντας τοὺς ἀπὸ γένους Δαυίδ, ὡς μὴ περιλειφθείη τις παρὰ Ἰουδαίοις τῶν ἀπὸ τῆς βασιλικῆς φυλῆς, ἀναζητεῖσθαι προστάξαι, μέγιστόν τε Ἰουδαίοις αὖθις ἐκ ταύτης διωγμὸν ἐπαρτηθῆναι τῆς αἰτίας.

(2) Sur cette question des frères du Seigneur, cf. l'article du R. P. Durand, *RB.*, 1908, p. 9 ss.

(3) Eusèbe, *H. E.* III, 19 et 20, citant en partie Hégésippe à la lettre.

parla du règne du Messie et du temps et du lieu où il devait paraître, ils répondirent que ce règne n'était ni de ce monde, ni de la terre, mais céleste, et commencerait à la fin du monde, quand le Christ viendrait dans la gloire pour juger les vivants et les morts.

Domitien n'en eut cure et les laissa aller.

C'est parce qu'il était de la race de David en même temps que chrétien que Simon, fils de Clopas, aurait subi le martyre sous Trajan, d'après le même Hégésippe (1).

Il est assez naturel que les Romains aient d'abord cherché du côté de l'Église chrétienne les fomentateurs du messianisme. Mais on reconnut bientôt qu'elle avait un esprit tout autre (2), si bien marqué par les parents de Jésus.

La sélection qui se fit alors contribua sans doute à donner un caractère plus tranché au messianisme temporel et national. Les Juifs qui embrassèrent le christianisme furent peu nombreux, mais ce furent sans doute ceux qui étaient le plus disposés à demander au Messie la satisfaction de leurs aspirations religieuses, plutôt que l'indépendance et la vengeance, le salut de l'âme et le règne de Dieu plutôt que la restauration politique d'Israël.

Et le messianisme juif devint sans doute aussi plus ardent, plus emporté, plus révolutionnaire, à mesure qu'il se concentra davantage dans le peuple.

Déjà, pendant le siège de Jérusalem, les scribes pharisiens, en grande majorité, s'étaient tenus à l'écart. Iokhanan ben Zakkaï semble avoir voulu imiter de tout point la conduite de Jérémie au temps de Nabuchodonosor. On racontait que les portes du Temple étant sorties de leurs gonds, Iokhanan l'apostropha : « Temple, temple, pourquoi te troubles-tu? Je sais que tu es proche de la destruction et c'est de toi qu'a prophétisé Zacharie, fils d'Addo : Ouvre, ô Liban, tes portes, et le feu brûlera tes cèdres (3) ». Fatigué des dissensions des assiégés, il se réfugia auprès des Romains.

Au moment de la destruction du Temple, son disciple Josué s'écria : « Malheur à nous, notre foyer d'expiation est détruit! » Iokhanan répondit : « Ne t'afflige pas, il nous reste une expiation, qui vaut celle des sacrifices; c'est l'exercice des œuvres de charité, car il est dit : Je veux la charité, non le sacrifice » (*Os.* VI, 6) (4).

(1) EUSÈBE, *H. E.* III, 32.

(2) Sauf, çà et là, la teinte de millénarisme, empruntée aux idées juives, mais qui n'affecte pas l'impression générale.

(3) *Zach.* XI, 1; dans *b. Ioma*, 39^{b}.

(4) *Aboth di R. Nathan*, c. 4; BACHER, *l. l.*, p. 35.

Cette attitude, loin d'être exceptionnelle, est plutôt normale. Le judaïsme dirigeant avait foi dans la supériorité de sa doctrine et de ses mœurs; il avait foi dans la restauration future du temple et du culte; le temps travaillait pour lui, et Dieu interviendrait au moment voulu. La principale préoccupation des maîtres qui survécurent à la ruine fut de pratiquer de la Loi ce qui pouvait encore être pratiqué, le sabbat, la circoncision, les lois sur la pureté et l'impureté, en conservant soigneusement les ordinations relatives au culte pour le temps où il serait rétabli.

La résidence qu'ils avaient choisie favorisait cette indifférence. Dès le début de la guerre, Vespasien avait établi à Iamnia (ou Iabné) et à Lydda comme une sorte de colonie des Juifs qui s'étaient donnés à lui, ne voulant pas se battre (1). C'est dans ces deux villes qu'enseignèrent, à la fin du premier siècle et au début du second, les rabbins les plus fameux. C'est à Iabné que Iokhanan avait fondé, non plus un sanhédrin, mais une Académie (2). L'assemblée avait encore une autorité considérable, surtout dans l'ordre spéculatif; elle s'efforça de maintenir l'unité du judaïsme, d'exercer une juridiction, d'empêcher les Romains de s'immiscer dans toutes les affaires de la nation. Mais elle ne pouvait prétendre à une action politique, et ces exégètes n'avaient ni estime, ni goût pour le métier des armes.

Cependant à côté de cette petite capitale de scribes, les ruines de Jérusalem et du Temple parlaient encore très haut.

On n'est pas d'accord sur l'importance que reprit alors Jérusalem.

M. Schlatter me paraît avoir démontré que la ville juive revécut (3).

Josèphe nous dit bien que la ville fut rasée jusqu'au sol, au point qu'on n'eût pu dire si elle avait été habitée (4).

Mais l'histoire nous apprend, et nous voyons en Orient de nos yeux, ce qu'il faut penser de ces populations exterminées et de ces villes détruites. Elles renaissent parfois comme par enchantement.

Le même Josèphe suppose assez clairement que l'accès des ruines ne fut pas interdit aux Juifs, même dès les premiers temps. Il eût été bien dur de les empêcher de venir pleurer, se lamenter, déchirer leurs vêtements, du moins les vieillards et les femmes (5).

Avec le temps tous passaient. Les pèlerinages étaient dans les mœurs,

(1) Josèphe, *Bell.* IV, viii, 1.

(2) Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, I², p. 23.

(3) *Die Tage Trajans und Hadrians*, dans les *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, 1897, p. 68-87.

(4) *Bell.* VII, i, 1 : τὸν δ' ἄλλον ἅπαντα τῆς πόλεως περίβολον οὕτως ἐξωμάλισαν οἱ κατασκάπτοντες, ὡς μηδεπώποτ' οἰκηθῆναι πίστιν ἂν ἔτι παρασχεῖν τοῖς προσελθοῦσι.

(5) *Bell.* VII, viii, 7 (éd. Niese 377) : πρεσβῦται δὲ δύστηνοι τῇ σποδῷ τοῦ τεμένους παρακά-

ils appartenaient à la religion et ne pouvaient être interdits. Puis on restait.

Jérusalem, il est vrai, avait été profanée ; elle l'était encore par le campement de la X^e^ légion. Mais les Juifs savaient s'accommoder de ce voisinage dans d'autres villes.

Malheureusement les textes font presque absolument défaut. Les classiques païens sont muets. Les sources rabbiniques, interrogées par M. Schlatter, ont fourni quelques indices, d'autant plus précieux qu'ils viennent des maîtres de Iabné (1).

Le témoignage le plus important, quoique très peu précis, est celui de l'Église chrétienne. L'Église de Jérusalem, à partir d'Hadrien, ne compte plus que des Gentils. Mais la tradition s'était conservée d'une église plus ancienne, composée en grande partie d'éléments juifs d'origine, avec la succession régulière de ses évêques appartenant à la même race (2). Il y avait donc là une communauté judéo-chrétienne importante. Les Juifs demeurés juifs n'avaient-ils pas de plus justes motifs de repeupler la Ville Sainte?

Peu importe d'ailleurs le nombre plus ou moins considérable des Juifs habitant Jérusalem. Le feu couvait sous les cendres du Temple. Le contraste entre ces ruines et la prospérité de Rome ne pouvait abattre les âmes ardentes et croyantes.

Le *Sifrê* (3) raconte que Gamaliel II, Josué, Éléazar b. Azaria et Aqiba se trouvant à Rome, Aqiba répondit aux larmes des autres par un sourire.

Si Dieu donne cette heureuse fortune à ceux qui l'outragent, que ne fera-t-il pas pour ceux qui le servent? Le quatuor monte à Jérusalem, et la scène se renouvelle. Des hauteurs du Scopus ils aperçoivent la ville et déchirent leurs vêtements. Sur la montagne du Temple, un chacal sort du saint des saints! Aussitôt ils se rappellent les lamentations de Jérémie, la montagne de Sion où les chacals se promènent en liberté (4).

Et pendant qu'ils se lamentent, Aqiba sourit encore. Puisque Dieu a

θηνται καὶ γυναῖκες ὀλίγαι πρὸς ὕβριν αἰσχίστην ὑπὸ τῶν πολεμίων τετηρημέναι. Dans les discours d'Éléazar à Masada.

(1) Tous n'ont pas la même valeur. Ainsi la présence à Jérusalem d'un tribunal supérieur à celui de Iabné doit être purement théorique dans la pensée d'Aqiba (*Sanhéd.* XI, 4 ; SCHLATTER, *l. l.*, p. 85, cite X, 6 (?). Mais on peut se demander si les sept synagogues du pèlerin de Bordeaux et de saint Épiphane (*De mens. et pond.* 14) ne datent pas de ce temps.

(2) EUSÈBE, *H. E.* IV, 6 : πρῶτος μετὰ τοὺς ἐκ περιτομῆς ἐπισκόπους τὴν τῶν ἐκεῖσε λειτουργίαν ἐγχειρίζεται Μάρκος.

(3) Commentaire du Deut., n° 43.

(4) *Lam.* V, 18.

réalisé ses menaces, il saura accomplir les promesses splendides d'Isaïe, de Michée et de Zacharie.

Aqiba est donc animé d'un autre esprit que le plus grand nombre des maîtres. On ne se tromperait pas en disant que c'était l'esprit des foules, non seulement en Palestine, mais partout où il y avait des Juifs soupirant après la restauration du Temple et du culte (1).

II. — LES GUERRES SOUS TRAJAN.

Vers la fin du règne de Trajan, la paix du monde juif fut profondément troublée. Il semble que les désordres commencèrent à Alexandrie, mais la conflagration s'étendit bientôt à toute l'Égypte et au pays de Cyrène. Ce fut une guerre véritable. Appien n'en parle qu'en passant, à propos du monument avec enceinte sacrée que César avait fait élever à Pompée, et où on avait enseveli sa tête : « Ce monument, dit-il, a été détruit de mon temps, par les Juifs, à cause des nécessités de la guerre, sous l'empereur Trajan qui a exterminé en Égypte la race des Juifs » (2).

C'est Eusèbe qui nous apprend que le mouvement gagna même la Thébaïde (3). A Alexandrie, les Grecs demeurèrent les maîtres, mais ce ne fut sans doute qu'après une lutte désespérée, puisque la ville passait pour détruite et qu'on attribuait à Hadrien l'honneur de l'avoir rebâtie (4). Chassés d'Alexandrie, les Juifs d'Égypte donnèrent la main à ceux de Cyrène, où le soulèvement eut un caractère atroce. Voici comment le décrit Dion Cassius, ou plutôt son abréviateur Xiphilin (5).

Trajan quitta donc ces lieux et peu après commença à être malade. Ce fut alors que les Juifs de Cyrène, ayant mis à leur tête un certain André, massacrèrent les Romains et les Grecs, firent cuire leur chair, se faisant des ceintures avec les entrailles, des onctions avec le sang, et des vêtements avec les peaux; ils en scièrent beaucoup de la tête en bas, livrèrent les autres aux bêtes et les forcèrent à s'entre-tuer, de façon à en faire périr deux cent vingt mille. Ils firent de même en Égypte et en Chypre, où ils avaient pour chef un certain Artémion; il périt quatre cent vingt mille personnes. De sorte qu'il n'est permis à aucun Juif de débarquer dans l'île; s'il

(1) Nous pensons en effet avec le très grand nombre des critiques que les sacrifices interrompus par l'incendie du Temple n'avaient pas été repris. Les textes de saint Justin sont décisifs : *Contre Tryph.*, c. XL et XLVI.

(2) APPIEN, *Civ.* II, 90.

(3) *Chron.*, texte arménien et *Chron.* de saint Jérôme sur l'an 2131 d'Abraham; éd. *Schoene.*

(4) La traduction arménien. de la Chron. d'Eusèbe sur l'an 2133 d'Abraham : *Adrianus Alexandriam a Iudaeis subversam restauravit.* S. Jérôme : *a Romanis.*

(5) DIO, LXVIII, 32; voir la note de Boissevain, III, p. 187, en tête du livre LXVIII.

y est poussé de force par le vent, il est mis à mort. Parmi ceux qui soumirent les Juifs, il faut compter Lusius, envoyé par Trajan.

La dernière phrase marque un abréviateur peu diligent. Eusèbe nous explique (1) que Trajan, craignant que les Juifs de Mésopotamie ne fissent cause commune avec leurs coreligionnaires d'Afrique, — et c'était sans doute déjà commencé (2), — chargea *Lusius Quietus* de les exterminer. Ce qui fut fait; après quoi ce général fut nommé procurateur de Judée.

En Afrique, les Juifs furent réduits par l'action énergique de Marcius Turbo. Il y fallut beaucoup de combats et un temps assez long, que M. Schürer a cependant réduit avec raison à une année (3), l'an 116 ap. J.-C. Cependant le calme ne se rétablit complètement à Alexandrie qu'au début du règne d'Hadrien, ou plutôt une nouvelle émeute éclata à ce moment (4).

Pendant ce temps, la Palestine demeura-t-elle tranquille? Il est difficile de le croire. Spartien, biographe d'Hadrien, la met sur le même rang que la Libye. « Au début du règne d'Hadrien, l'Égypte était agitée, la Libye et la Palestine montraient un esprit rebelle » (5). Le gouvernement de la Palestine ne pouvait être simplement une récompense pour un personnage consulaire de la valeur de Lusius Quiétus. On dirait plutôt que Trajan lui demanda d'achever en Judée, au cœur de la nation, la tâche qu'il avait menée à bien en Mésopotamie. M. Schürer reconnaît que les circonstances étaient à tout le moins difficiles, mais il se refuse à prononcer le nom de guerre (6).

C'est cependant celui qu'emploient les sources juives : « La guerre de Quiétos ». Font-elles allusion par ce terme à la guerre de Mésopotamie? mais d'ordinaire les rabbins palestiniens ne s'intéressent

(1) *H. E.* IV, 2-5.

(2) C'est la version d'Eusèbe dans la Chronique d'après la version arménienne : *Quum autem in Mesopotamia quoque concitarentur, praecepit imperator Lusiae Citio, ut eos e provincia eiiciendo (hanc) purgaret. Citus acie instructa multas myriades Iudaeorum trucidavit, quibus rebus compositis praeses (iudex) Iudaeae ab imperatore declaratus est.*

(3) Schürer, *Geschichte...*, I, p. 665 ss.

(4) C'est le sens le plus naturel de la Chronique d'Eusèbe : arm. : *Adrianus Iudaeos subegit ter (Tertio) contra Romanos rebellantes.* S. Jér. : *Hadrianus Iudaeos capit secundo contra Romanos rebellantes.* Pour tous deux c'est une nouvelle révolte. S. Jér. lui donne le numéro *deux* assez logiquement, puisqu'il n'en a pas mentionné d'autre que la première.

(5) *Vie d'Hadrien*, V : *Aegyptus seditionibus urgebatur, Libya denique ac Palaestina rebelles animos efferebant.*

(6) *Geschichte...*, I, p. 667 s.

qu'à leur pays. La guerre de Quiétos est encadrée entre celle de Vespasien et celle d'Hadrien dans la Michna (1) :

Après la guerre de Vespasien, ils ont interdit les couronnes des fiancées et les tambours ; après la guerre de Quiétos (2), ils ont interdit les couronnes des fiancées et l'enseignement du grec aux enfants ; après la dernière guerre, ils ont interdit aux fiancées de sortir en palanquin dans la ville.

Ces interdictions sont portées par les rabbins de l'Académie de Palestine, et celle du grec s'entend beaucoup mieux de ce pays que de la Mésopotamie. Faut-il ne voir là, si près des faits, qu'une pure légende ?

La guerre de Quiétus est encore citée dans la grande chronique du *Seder 'Olam,* avec une approximation chronologique suffisante pour qu'on puisse lui assigner son rang (3).

De plus, la *Megillath Ta'anith*, très ancien catalogue des fêtes, probablement antérieure à la Michna (4), mentionne au douze adar « le jour de Trajan ». Nous n'estimerions pas volontiers qu'il s'agit d'une victoire remportée sur Trajan, et la mort de Trajan, survenue en août, ne devait pas être commémorée en adar (février-mars). Lusius Quiétus fut mis à mort par Hadrien. Ce fut sans doute pour les Juifs un second jour de Nicanor. Lui aurait-on donné le nom de « jour de Trajan » ? Quoi qu'il en soit, cet indice n'est pas négligeable, et si le commentaire plus récent de la *Megillath Ta'anith* l'a glosé par une légende inepte (5), ce n'est point une raison suffisante pour récuser le témoignage de la tradition plus ancienne.

On ne peut d'ailleurs se montrer plus affirmatif en l'absence de témoignages précis (6). Il y eut certes de l'agitation en Palestine, et

(1) *Soṭa,* IX, 14.

(2) Les éditions courantes ont *Titos*, mais le vrai texte est reconnu par tout le monde.

(3) Texte dans SCHÜRER, *Geschichte...*, I, p. 669 : « De la guerre d'Asvéros (Varus) jusqu'à la guerre de Vespasien il y a quatre-vingts ans, le temple étant encore debout ; de la guerre de Vespasien à la guerre de Quiétos, il y a cinquante-deux ans ; et de la guerre de Quiétos à la guerre de Ben-Koziba, seize ans. La guerre de Ben-Koziba dura trois ans et demi ».

(4) *La Megillath taanith ou « Anniversaires historiques »*, par M. Moïse Schwab, Congrès des orientalistes, quatrième section, p. 199-259 ; Paris, 1898.

(5) Trajan y figure comme un simple fonctionnaire, qui interroge Pappos et Julien pour les faire apostasier. Il est mis à mort sur un ordre de Rome. Il semble que Trajan remplace ici Quiétus, à cause du mot à expliquer, « jour de Trajan » ; mais la confusion inverse est peut-être à l'origine de ce terme.

(6) Aussi ne voudrions-nous pas adhérer à l'argumentation de M. Schlatter (*Die Tage Trajans und Hadrians,* p. 92) qui fait de Pappos un général révolté, à cause du texte de *Sifrâ* sur Lév. : « Je briserai l'orgueil de votre force » ; Aqiba y voyait une allusion à Joab général de David ; d'autres à Pappos et Lulianos (Julianos). A supposer que cette dernière explication ne soit pas récente, l'opinion d'*autres* rabbins ne fait pas de Pappos un synonyme de Joab.

sans doute aussi des exécutions. Les rabbins en conservèrent un très pénible souvenir. S'il y eut aussi un soulèvement, on ne voit pas du moins qu'ils y aient pris part. Si la guerre avait été aussi sérieuse qu'en Libye, en Égypte, en Chypre, en Mésopotamie, nous en serions informés par les sources déjà entendues (1).

Quelles furent les causes de cette nouvelle levée de boucliers du monde juif? Ce qu'on peut dire avec certitude, c'est qu'elle ne fut pas provoquée par l'autorité impériale. Aucune mesure attentatoire aux droits ou même aux privilèges des Juifs n'est signalée. On ne parle pas non plus dans ce cas d'une fermentation des païens contre les Juifs. Les savants juifs, assez soucieux de décharger leur race de toute responsabilité, laissent entendre que ce sont les Juifs qui ont commencé (2), et c'est le témoignage formel des sources. Eusèbe parle d'un esprit de sédition (3). Josèphe aurait dit le goût des nouveautés. Aujourd'hui on mettrait en avant l'agitation nationaliste. Personne ne fait allusion au messianisme. Mais Dion n'en soufflera mot non plus dans la grande guerre sous Hadrien. Ce qui nous autorise à supposer que les espérances messianiques ne furent pas sans influence sur les esprits, c'est l'analogie des autres guerres, et, de plus, l'attestation formelle d'Eusèbe que le chef des Juifs de Cyrène, — que Dion nommait André, et qu'il nomme Loukouas, — avait pris le titre de roi (4). On ne peut se soustraire à la conclusion qu'à cette époque un roi des Juifs est un Messie.

Nous savons d'ailleurs par Josèphe que l'esprit des Sicaires avait

(1) Il faut probablement rapporter du moins à l'ensemble de l'agitation juive l'inscription de la porte de Néby Daoud à Jérusalem : Iovi o. m. Sarapidi pro salute et victoria imp. Nervae traiani caesaris optumi aug. Germanici, Dacici, Parthici et populi romani vexill. Leg. III. Cyr. fecit (*RB.*, 1895, p. 239). Elle date au plus tôt de 116 à cause du titre de Parthicus. Le Jupiter Sarapis est peut-être spécialement honoré à cause des événements d'Egypte.

(2) Voici comment les faits sont exposés par M. Théodore Reinach : « Les boucheries qui éclatèrent presque au même moment sous Trajan en Mésopotamie, à Chypre, à Cyrène, prouvent à quel point l'antagonisme des deux races était exaspéré. A Chypre surtout, ce fut une guerre d'extermination : les juifs massacrèrent tous les habitants grecs de Salamine, et, la révolte étouffée, le séjour de l'île fut interdit aux juifs sous peine de mort. A Alexandrie, les relations n'étaient guère meilleures... A la suite de l'un de ces conflits, le préfet romain d'Égypte, d'accord avec les principaux Alexandrins, décida d'enfermer les juifs dans un ghetto facile à surveiller « d'où ils ne pourraient plus à l'improviste se jeter sur l'illustre cité et lui faire la guerre ». Art. *Judaei*, p. 622; la citation d'après un papyrus du Louvre, n° 2376 *bis*, col. VI, 15.

(3) *H. E.* IV, 2 : ἔν τε γὰρ Ἀλεξανδρείᾳ καὶ τῇ λοιπῇ Αἰγύπτῳ καὶ προσέτι κατὰ Κυρήνην, ὥσπερ ὑπὸ πνεύματος δεινοῦ τινος καὶ στασιώδους ἀναρριπισθέντες, ὥρμηντο πρὸς τοὺς συνοίκους Ἕλληνας στασιάζειν...

(4) *H. E.* IV, 4 : ἀλλὰ καὶ τῶν ἀπ' Αἰγύπτου συναιρομένων Λουκούᾳ τῷ βασιλεῖ αὐτῶν.

jeté des racines en Cyrénaïque (1). Un certain Jonathan avait, dès cette époque, esquissé une révolte en attirant une troupe au désert où il devait lui montrer des prodiges extraordinaires. On reconnaît le type de l'agitateur juif sous Vespasien; il fallut envoyer contre lui des fantassins et des cavaliers. Ce fut presque une guerre. On ne peut guère se représenter autrement Loukouas (André), du moins à ses débuts. S'il a pris le titre de roi, il se donnait donc comme Messie, et les atrocités commises par les Juifs prouvent qu'ils avaient commencé une guerre à outrance, se croyant sûrs du succès.

Mais sur ce point encore nous voulons ne pas dépasser le témoignage des sources. Quand la guerre de Trajan n'aurait pas été une guerre messianique, il eût encore fallu en parler pour aider à comprendre le problème si difficile du soulèvement messianique sous Hadrien.

III. — LA GUERRE MESSIANIQUE.

Le soulèvement des Juifs de Palestine sous Hadrien fut formidable. Tout le monde en convient, même ceux qui sont le moins d'accord sur les causes. Si l'on en croit M. Schlatter (2), c'est l'empereur lui-même qui surexcita les espérances messianiques en autorisant les Juifs à rebâtir le Temple. Voyant la maison de Dieu sortie de ses ruines, ils crurent assister à l'accomplissement des prophéties sur la restauration d'Israël. Les temps messianiques étaient donc arrivés; il ne restait plus qu'à trouver le Messie et à secouer le joug de Rome. Le Messie fut Bar-Kokébas, et la révolte commença. Elle dura trois ans et demi (de 132 à 135) et fut suivie de la fondation d'Aelia Capitolina : un temple de Jupiter remplaça le Temple juif détruit par Hadrien.

Ce système, soutenu avec entrain, ne paraît pas avoir beaucoup ébranlé l'opinion.

M. Schürer soutient des vues diamétralement opposées (3). Loin de

(1) *Bell.* VII, xi, 1 : Ἥψατο δὲ καὶ τῶν περὶ Κυρήνην πόλεων ἡ τῶν σικαρίων ἀπόνοια καθάπερ νόσος, κ. τ. λ.

(2) *Die Tage Trajans und Hadrians.* L'auteur a surtout mis en œuvre les traditions rabbiniques qu'il cherche à mettre d'accord pour réaliser un ensemble satisfaisant, et auxquelles il attribue une vraie valeur historique, sauf les exagérations dont elles sont coutumières. M. Bacher (*Revue des ét. juives*, t. XXXVI, p. 197-204), très sévère pour cet ouvrage puisque sa recension est intitulée : *Erreurs récentes concernant d'anciennes sources historiques*, reconnaît une certaine vraisemblance au système de M. Schlatter : « plusieurs faits se comprennent mieux et... on trouve moins étrange l'espoir nourri par les Juifs de restaurer Jérusalem et le culte du temple dans la première année de Barkokhba » (*l. l.*, p. 197).

(3) *Geschichte...*, I, p. 670-701. Admirablement complet pour tous les renseignements littéraires et épigraphiques.

supposer qu'Hadrien ait montré aux Juifs tant de condescendance, il le rend responsable de la guerre par deux mesures qui durent paraître aux Juifs de graves atteintes à leur religion. Hadrien aurait ordonné, avant toute provocation de leur part, de rebâtir Jérusalem à la mode païenne et spécialement d'élever un temple de Jupiter sur les débris de l'ancien Temple, demeuré en ruines depuis Titus, ou plutôt rasé jusqu'au sol. De plus il aurait absolument interdit la circoncision, l'assimilant au crime de castration, qu'il avait lui-même précédemment déclaré punissable par la loi Cornelia, c'est-à-dire passible de la peine de mort (1). Donc tout Juif pratiquant la circoncision, même sur son fils, s'exposait à périr par la main du bourreau. C'était obliger tous les Juifs de l'Empire à choisir entre l'apostasie et la mort.

A la vérité M. Schürer s'efforce d'atténuer ce que de semblables mesures auraient eu d'atroce et de tyrannique. Hadrien, rebâtissant une des plus illustres villes de l'Orient, ne songeait qu'au bien général. De même, s'il a interdit la circoncision, ce n'est point pour contraindre les Juifs à renoncer à leur foi. Très épris de culture, ami du progrès et des lumières, il regardait la circoncision comme un usage barbare, indigne d'un siècle civilisé. Il l'aurait interdit sans songer au trouble où il allait jeter la conscience juive.

Malgré tout on est bien tenté de dire avec notre sage Tillemont que cela paraît « peu croyable » (2).

Peut-être est-il à propos de tenir une opinion moyenne entre MM. Schlatter et Schürer.

La prétendue permission accordée par Hadrien de rebâtir le temple ne repose que sur des combinaisons de traditions rabbiniques fort douteuses. Tout ce que dit M. Schlatter de l'existence du Temple à cette époque est, croyons-nous, à retenir pour une grande partie, mais ne prouve pas que l'empereur ait donné une autorisation dont les Juifs pouvaient se passer, une fois la révolte commencée.

On ne peut alléguer qu'un texte positif. Mais il est de basse époque et son caractère légendaire saute aux yeux.

En voici le début (3) :

(1) *Digeste*, XLVIII, 8, 4, 2 : *Divus Hadrianus rescripsit : Constitutum quidem est, ne spadones fierent, eos autem, qui hoc crimine arguerentur, Corneliae legis poena teneri.* Il s'agit de la *lex Cornelia de sicariis et veneficis.*

(2) *Histoire des empereurs*, t. II, p. 285. Le chapitre *Révoltes et malheurs des Juifs sous Trajan et sous Adrien*, p. 282-296, utilise très bien les sources païennes et chrétiennes connues au temps de l'auteur.

(3) *Berechith r.*, c. LXIV : ביכו ר' יהושע בן חנניה גזרה מלכות הרשעה שובנה בהכו"ק הושיבו בפום דלוליאנוס טרפיזון מעכו עד אנטוכיא והיו מספקין לעולי גולה בסף יזהב וכל צרכם. On rappelle pour mémoire que M. Graetz a conclu de ce texte que Pappos et

Au temps de R. Josué b. Khanania, l'empire impie permit de rebâtir le sanctuaire; alors Pappos et Loulianos (Julianus) établirent des banques depuis Acre jusqu'à Antioche, et ils fournissaient à ceux qui revenaient de la captivité de l'argent, de l'or, et tout ce qui leur était nécessaire.

Le temps de Josué b. Khanania indique bien Hadrien. L'agadiste juif regarde l'empereur comme un nouveau Cyrus, et se représente la captivité comme revenant de Babylone!

On voit ensuite les Samaritains rappeler au roi les tendances de Jérusalem à la révolte — nouvelle réminiscence du passé (1); — sur quoi l'empereur ordonne qu'on change l'emplacement du Temple ou qu'on le fasse plus haut ou plus bas que l'ancien. Réunis à Beth-Rimon, et prêts à se révolter, les Juifs consultent Josué qui leur répond par la fable du Lion et la cigogne. La cigogne dut s'estimer heureuse de retirer son bec de la gueule du lion; ainsi est-ce beaucoup si les Juifs conservent la paix avec l'Empire!

L'anecdote est jolie et caractérise bien les tendances normales du rabbinisme. On ne peut faire aucun fond sur le thème historique, qui est purement et simplement transposé du retour de la captivité de Babylone.

Des textes plus anciens (2) assignent à la guerre les causes les plus futiles : C'est un Juif, invité par erreur, et mal reçu, qui dénonce ses compatriotes comme refusant de sacrifier pour l'empereur; ou bien les Romains qui molestent un cortège nuptial en tuant le coq et la poule, symboles de la fécondité des époux; ou encore ils cassent, pour réparer un palanquin, un arbre planté à la naissance d'un enfant.

Évidemment ce n'est pas sérieux. M. Schlatter n'a pas tout à fait tort d'objecter à M. Schürer ces inepties. Si la guerre avait été causée, légitimée, par une odieuse provocation, les rabbins lui auraient-ils cherché de pareils prétextes? Mais on pourrait rétorquer l'argument. Au temps où le Talmud a été rédigé, et sans doute beaucoup plus tôt, on ne connaissait pas l'historiette du midrach de la Genèse; ou plutôt on ignorait complètement les vraies causes de la guerre. Il fallait bien mettre les torts du côté des Romains; ceux qu'on allègue

Julien *battaient monnaie* et qu'il faut leur attribuer les monnaies frappées au nom de Simon! cf. la réfutation de M. Théod. Reinach dans *L'histoire par les Monnaies*, p. 223-231 (Extrait de la *Rev. des études juives*, t. XVII).

(1) *Esd.* IV, 11 ss.

(2) *b. Guittin*, 55b. De R. Iokhanan, probablement le célèbre amora, disciple de R. Iehouda le Saint : « Jérusalem a été dévastée à cause de Qamsa, et de Bar-Qamsa; le mont royal (la Judée?) a été dévasté à cause d'un coq et d'une poule; Béther a été dévastée à cause d'une jambe (bâton) de palanquin ». Suivent les gloses. Ce texte est précieux à cause de la mention de Jérusalem; d'ordinaire on ne parle que de Béther.

sont légers, une équivoque ou de simples tracasseries : on avait donc oublié les véritables, et s'ils avaient été graves, on ne les aurait pas oubliés.

Mais nous en sommes encore à examiner les raisons de M. Schlatter.

Il cite l'épître de Barnabé, document contemporain, dont l'autorité serait décisive. Le prétendu Barnabé nous apprend qu'au moment où il écrit, les Romains construisent le temple des Juifs (1).

M. Schlatter en conclut que c'est d'un commun accord, en suite des ordres d'Hadrien. Mais l'intention de l'auteur est d'être désagréable aux Juifs. Il constate leur ruine et leur réprobation. Il est donc plus vraisemblable qu'il voit dans cette reconstruction une suprême déchéance. Tout s'explique pour le mieux si le temple construit est celui de Jupiter, élevé sur les ruines du temple de Dieu.

Notons dès à présent qu'à prendre ce texte à la lettre, le Temple a été détruit par les Romains, avant d'être reconstruit. Il existait donc, rebâti probablement durant l'insurrection, et la construction du temple de Jupiter ne vint qu'après.

C'est d'ailleurs la note ordinaire des sources, et un argument en faveur de M. Schlatter. Eusèbe (2) et saint Jérôme (3) ne placent la fondation d'Aelia Capitolina qu'après la répression, et comme un moyen de la rendre plus efficace. Il n'y avait donc pas eu provocation de la part d'Hadrien.

Cependant, sur ce point, M. Schürer a l'appui très solide de Dion Cassius. Cette autorité est moins grave assurément si tout le passage ne nous est parvenu que dans l'abréviation de Xiphilin, mais elle est encore de premier ordre.

(1) *Barn.*, c. XVI, 3. πέρας γέ τοι πάλιν λέγει· Ἰδοὺ οἱ καθελόντες τὸν ναὸν τοῦτον, αὐτοὶ αὐτὸν οἰκοδομήσουσιν (*Is.* XLIX, 17). 4. γίνεται· διὰ γὰρ τὸ πολεμεῖν αὐτοὺς καθῃρέθη ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν. νῦν καὶ αὐτοὶ [καὶ] οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται ἀνοικοδομήσουσιν αὐτόν. Avec καὶ, les Juifs et les Romains collaborent, ce qui ne pourrait s'entendre que dans le sens de M. Schlatter. Mais il renonce à soutenir l'authenticité de la copule, attestée seulement par le ms. sinaïtique, et contraire au contexte; car, pour que la prophétie soit accomplie, il faut que le Temple soit rebâti par ceux qui l'ont détruit. Dès lors, ou ce serait un triomphe pour les Juifs — ce qui est contre l'intention de Barnabé, — ou il s'agit du temple de Jupiter, ce qui est la suprême insulte aux Juifs.

(2) *H. E.* IV, 6 : οὕτω δὴ τῆς πόλεως εἰς ἐρημίαν τοῦ Ἰουδαίων ἔθνους παντελῆ τε φθορὰν τῶν πάλαι οἰκητόρων ἐλθούσης ἐξ ἀλλοφύλου τε γένους συνοικισθείσης, ἡ μετέπειτα συστᾶσα Ῥωμαϊκὴ πόλις τὴν ἐπωνυμίαν ἀμείψασα, εἰς τὴν τοῦ κρατοῦντος Αἰλίου Ἀδριανοῦ τιμὴν Αἰλία προσαγορεύεται.

(3) *Chron.* éd. Schoene, après la fin de la guerre, sur l'an 2153 d'Abraham : *Aelia ab Aelio Hadriano condita*... et commentaire sur Daniel : *quo mortuo, transactis septem hebdomadis id est, annis quadraginta novem, Aelius Hadrianus, et quo postea de ruinis Jerusalem urbs Aelia condita est, rebellantes Judaeos, Timo* (*Tinio*) *Rufo magistro exercitus pugnante, superavit* (*P. L.*, t. XXV, c. 552).

A Jérusalem, comme il fondait sa ville au lieu de celle qui avait été détruite, ville qu'il nomma Aelia Capitolina, et comme il bâtissait à la place du temple de Dieu un autre temple à Zeus, il s'ensuivit une guerre longue et considérable (1).

Ce texte a été mis dans une bonne lumière par l'illustre auteur de l'Histoire du peuple juif. Hadrien était en Orient en l'an 130, s'occupant partout de restaurer ou d'embellir à la grecque les anciennes cités.

Palmyre et Pétra, les deux grandes villes du désert, crurent s'honorer en prenant son nom (2). Il était très naturel qu'il songeât à rebâtir Jérusalem. Cependant la chose n'allait pas de soi. Si la cité sainte ne fût demeurée qu'un désert ou plutôt un simple camp retranché affecté à la X^e^ légion, le dessein de l'empereur eût été assez naturel. Mais nous avons dit combien vite renaissent en Orient les populations exterminées et les villes rasées, et on sait avec quelle facilité les Juifs, aujourd'hui encore, viennent en foule à Jérusalem pour s'y installer malgré les mesures qui leur interdisent l'achat des terrains. L'ancienne capitale était redevenue une ville juive (3).

Hadrien a-t-il estimé qu'il transformerait Jérusalem en Aelia et remplacerait le temple de Dieu par un temple à Jupiter sans soulever toute la population juive? Assurément ce n'était point seulement un lettré, un amateur et un sceptique. Il continuait, comme empereur, la manière autoritaire de Trajan. Mais il montra aussi dès le début son soin d'éviter les difficultés en renonçant aux conquêtes de son prédécesseur. Il est très peu vraisemblable qu'il ait provoqué les Juifs, dont la guerre de Trajan avait prouvé l'audace et la concorde.

Reste le texte. Il explique admirablement le mécontentement des Juifs. Et c'est peut-être pour cela même que Dion, qui n'écrivait guère que quatre-vingts ans après l'événement, a transposé les faits. D'ailleurs il n'a pas dû parler du temple de Dieu. Cette expression rappelle l'abréviateur chrétien du XI^e^ siècle.

Dans cette situation, le texte allégué doit-il prévaloir sur le témoignage d'Eusèbe?

Il est vrai qu'à la rigueur on peut les harmoniser. Hadrien aurait conçu de son cru le plan de paganiser Jérusalem. Il aurait mis la main à l'œuvre. Interrompue par l'insurrection, cette œuvre aurait été

(1) Livre LXIX, éd. Boissevain, p. 232.

(2) D'autres exemples dans Schürer. Il allègue un Adrianée à Césarée d'après *RB.*, 1895, p. 75 s., sans avoir remarqué que la traduction fautive de l'inscription de Césarée a été rétractée, p. 240 de la même année. L'Adrianée de Césarée doit être une église de saint Adrien. Ce point particulier ne change rien à l'argumentation générale.

(3) Voir plus haut, p. 303.

définitivement achevée après la répression. C'est peut-être la solution la plus probable, mais il nous demeure quelque doute.

A plus forte raison est-il impossible d'admettre que l'empereur ait acculé à l'apostasie, non seulement les Juifs de Jérusalem, mais ceux de tout l'Empire, en leur interdisant la circoncision. Cette cause de la révolte n'est alléguée que par Spartien dans la Vie d'Hadrien (1). L'autorité est plus que médiocre.

Ici encore, M. Schürer a su mettre toutes les apparences de son côté. La mesure aurait été générale; les Juifs n'auraient été atteints que par contre-coup et sans préméditation. Et le savant maître énumère tous les peuples qui pratiquaient la circoncision. L'argument pourrait tourner contre lui. Plus ils étaient nombreux, plus la mesure eût été intolérable. En fait la circoncision avait sans doute disparu chez plus d'un peuple sous l'influence des mœurs grecques. Déjà de son temps Hérodote l'affirme des Phéniciens établis en Grèce (2). On suppose donc qu'Hadrien espérait porter le dernier coup à cet usage barbare, et on donne comme preuve la pression exercée par les Romains en Arabie. Après la conquête du pays des Nabatéens ils auraient supprimé la circoncision chez les Arabes. Ce fait très intéressant, connu par un texte syriaque du début du IIIe siècle (3), prouve trop ou trop peu. S'il s'agit du temps qui suivit immédiatement la conquête, c'était donc vers l'an 106, quelque vingt-cinq ans avant la révolte des Juifs. Si ce fut plus tard, on ne saurait dire si la mesure date d'Hadrien ou d'Antonin.

Et il est bien certain en effet que la circoncision fut interdite du moins à partir d'Antonin, mais avec une exception en faveur des Juifs (4).

Si on lit sans prévention le texte de Modestin dans le Digeste, on en déduit que le même décret qui prohibait la circoncision contenait une exception en faveur des Juifs.

Et cela seul était raisonnable et conforme à la tradition impériale.

De nombreuses décisions, à partir de César, avaient autorisé les Juifs à vivre selon leurs lois et à pratiquer leurs rites. Si la circoncision

(1) C. 14. *Moverunt ea tempestate et Iudaei bellum, quod vetabantur mutilare genitalia.*

(2) Hér. II, 104.

(3) Dialogue *de Fato*, attribué à Bardesanes, résumé dans Eusèbe, *Prepar. evang.* VI, x, 1-48; le passage relatif à la circoncision se trouve dans Cureton, *Spicilegium Syriacum*, 1855, p. 30; cf. Schürer, *l. laud.*, p. 678, note 82.

(4) Modestin, *Digeste*, XLVIII, 8, 11 pr. *Circumcidere Iudaeis filios suos tantum rescripto divi Pii permittitur; in non eiusdem religionis qui hoc fecerit, castrantis poena irrogatur.*

n'était pas mentionnée expressément, elle était assurément partie intégrante et importante de leur loi religieuse. L'interdire sans songer aux Juifs eût été une insigne étourderie; braver les Juifs, une imprudence et un crime politique. Hadrien et son conseil de jurisconsultes ne peuvent en être accusés sur le seul témoignage de Spartien, qui d'ailleurs suppose l'interdiction dirigée expressément contre les Juifs (1).

Le Digeste attribue à Hadrien deux décisions relatives à la castration, aucune sur la circoncision. La législation d'Antonin marque un progrès signalé dans le sens de l'humanité. Il applique à ceux qui circoncisent les mêmes peines qu'Hadrien avait édictées contre ceux qui font des eunuques : mais il a soin d'excepter les Juifs (2).

Ce n'est pas à dire qu'une fois la lutte engagée, les soldats romains n'aient traité rudement les Juifs. En pleine guerre, la circoncision, qui perpétuait une race détestée, fut certainement regardée comme un crime capital. Et c'est ainsi que s'expliquerait le souvenir conservé par Spartien, comme la joie des Juifs lorsque l'édit d'Antonin consacra par un texte positif l'exception constituée en leur faveur. C'était, à leur égard, un véritable édit de tolérance.

Il nous est donc impossible d'admettre que les Juifs furent poussés à la guerre par la brutalité d'Hadrien, ou, chose plus improbable encore, par l'incurie d'un empereur dilettante qui aurait su bien mal son métier.

Mais alors quelles furent les causes de la guerre? Peut-être, avons-nous dit, la fondation d'Aelia. Mais elle a pu aussi bien éclater sans cause, c'est-à-dire sans provocation officielle du côté des Romains. Les Juifs n'en ont point mis en avant qui fussent sérieuses. Il n'y en eut pas non plus sous Trajan. La vraie cause fut sans doute dans les deux cas leur extrême exaltation, et, pourquoi ne pas le dire? leurs espérances messianiques, surexcitées par leurs malheurs, et dont le terme parut marqué lorsqu'il se fut écoulé soixante ans depuis la ruine du Temple.

L'assujettissement, ne comportât-il que des tracasseries et des abus particuliers, était une cause permanente de révolte pour un peuple qui se croyait appelé par Dieu non seulement à la liberté, mais à l'empire du monde.

Si la guerre ne dut pas son origine à une poussée messianique,

(1) Ce que M. Schürer n'admet pas.

(2) On dispensait pour chaque cas les enfants égyptiens de race sacerdotale; cf. Schürer, *l. l.*, p. 678, note 84.

du moins prit-elle formellement ce caractère par la reconnaissance d'un Messie : le fameux Bar-Kokébas.

Dans les sources rabbiniques, il est constamment nommé Bar Koziba (1), ou plutôt Kozêba, si on regarde ce nom comme celui de son lieu de naissance et si ce lieu est bien Kozêba, mentionné par la Bible (2). Il semble que rien dans ses origines n'ait contribué à le rattacher à David. Aussi n'est-ce pas par ce biais qu'on reconnut sa mission. A suivre les analogies, il a débuté comme tous les agitateurs mentionnés par Josèphe, en promettant aux foules des signes du ciel et des miracles. C'est à cette période de sa vie qu'on peut rapporter sans trop d'invraisemblance ce que dit saint Jérôme, qu'il faisait semblant de vomir des flammes (3). Lorsqu'il se fut imposé à l'attention générale, et que les rabbins durent prendre parti pour ou contre lui, Aqiba, qui le reconnut comme Messie, eut recours à un jeu de mots à propos de l'oracle de Balaam (*Num.* XXIV, 17), le seul passage que Philon applique à son Messie. Au lieu de lire : « Une étoile (*kôkab*) sortira de Jacob », il proposait de lire « Koziba sortira de Jacob » (4). Koziba était ainsi identifié à l'étoile; on transforma donc Bar Kozêba en Bar-Kokébas, « le fils de l'étoile ». C'est le nom qu'il porte dans les sources chrétiennes (5), et sans aucun doute celui qu'on lui donnait pendant qu'il jouait le rôle de Messie. Eusèbe avait très bien compris le sens du mot (6), et c'est peut-être à cela que fait allusion l'étoile qui brille au-dessus du Temple sur une de ses monnaies (7).

L'adhésion de R. Aqiba, déjà fort âgé, la lumière des maîtres, était un événement d'une portée considérable. Il dut en entraîner beaucoup d'autres. Parmi les rabbins les plus illustres, on peut du moins nommer avec certitude Éléazar de Modin, enfermé dans Béther avec Bar-Kokébas, dont les prières préservaient la ville, et que le tyran, son propre neveu, tua brutalement d'un coup de pied (8).

Mais tous les rabbins ne suivirent pas.

(1) בר כוזיבא, ou, avec le premier mot « fils » en hébreu : בן כוזיבא.

(2) I *Chr.* IV, 22. Si c'est bien le même que כזיב (*Gen.* XXXVIII, 5), on peut songer à la source de Akzib, près de Beit-Nettif.

(3) *Adv. Rufin,* III, 31; *P. L.*, t. XXIII, c. 480 : *ut ille Bar-Chochabas, auctor seditionis Iudaicae, stipulam in ore succensam anhelitu ventilabat, ut flammas evomere putaretur.*

(4) *j. Ta'an.* 68^{d} : תנו ר"ש בן יוחי עקיבא היה דורש דרך כוכב מיעקב דכתיב. Donc une baraïtha de R. Siméon b. Iokhaï rapportant l'exégèse (דורש) de son maître Aqiba. Dans *Eka r.* sur II, 2, « ne lis pas *Kôkab,* mais *Kôzeb* » (cf. BACHER, *Tann.* I^{2}, p. 284).

(5) Avec des différences graphiques peu importantes.

(6) *H. E.* VI, 6 : ἐστρατήγει δὲ τότε Ἰουδαίων Βαρχωχέβας ὄνομα, ὃ δὴ ἀστέρα δηλοῖ.

(7) MADDEN, *Coins of the Jews*, p. 244, n° 38.

(8) *j. Ta'anith,* trad. Schwab, t. VI, p. 189.

Pendant qu'Aqiba s'écriait : Voilà le roi Messie, R. Iokhanan b. Torta lui répondit : Aqiba, l'herbe aura poussé entre tes mâchoires avant que le fils de David paraisse (1). Cette prudente réserve était conforme à la tradition des maîtres, à la conduite antérieure d'Aqiba lui-même. Il est donc vraisemblable qu'il n'a cédé qu'à une imposante pression populaire, comme, d'autre part, la sanction des docteurs était absolument nécessaire à l'aventurier qui se donnait comme Messie. Ce n'était qu'un brigand, analogue à tant d'autres; mais le signe de l'étoile, reconnu par l'exégèse du plus grand des maîtres, en faisait le libérateur d'un peuple réduit en servitude (2).

Aussi fut-il un véritable souverain, et il y eut un véritable état juif, avec son prince, son grand prêtre et sa capitale.

Ces points ne résultent clairement que du témoignage des monnaies, sur lequel, il est vrai, les spécialistes ne sont pas entièrement d'accord. M. Madden, dans son *Corpus* des monnaies juives (3), n'attribue à la révolte du temps d'Hadrien que les pièces qui portent pour légende : « Simon » et « Liberté de Jérusalem » (4). Mais nous ne voyons pas qu'on puisse résister aux raisons apportées par MM. Schürer (5) et Théod. Reinach (6) entre autres, pour rapporter au même temps deux autres séries.

La première, de l'an un de la délivrance d'Israël, offre les quatre combinaisons « Éléazar le prêtre, l'an I de la délivrance d'Israël (7) »; « Éléazar le prêtre, Simon » (8); « Jérusalem, l'an I de la délivrance d'Israël » (9); « Simon prince d'Israël, l'an I de la délivrance d'Israël » (10). La seconde série, de l'an II de la liberté d'Israël, ne connaît plus le prêtre Éléazar : on y trouve seulement « Simon, l'an II

(1) *Eod. loc.*

(2) Eusèbe, *H. E.* VI, 6 : τὰ μὲν ἄλλα φονικὸς καὶ λῃστρικός τις ἀνήρ, ἐπὶ δὲ τῇ προσηγορίᾳ οἷα ἐπ' ἀνδραπόδων, ὡς δὴ ἐξ οὐρανοῦ φωστὴρ αὐτοῖς κατειληφὼς κακουμένοις τε ἐπιλάμψαι τερατευόμενος.

(3) *Coins of the Jews*, London, 1903.

(4) Droit : שמעון; Revers : לחרות ירושלם.

(5) *Geschichte...*, I, Beilage IV, *Die jüdischen Sekel- und Aufstandsmünzen*, p. 761-772.

(6) *L'Histoire par les monnaies*, XIX et XX.

(7) Dr. : אלעזר הכהן; Rev. : שנת אחת לגאלת ישראל.

(8) שמעון; אלעזר הכהן. Cette monnaie est des plus intéressantes, puisqu'elle réunit les noms des deux chefs. Mais c'est là une invraisemblance. M. Théod. Reinach y voit le résultat d'une erreur; un ouvrier aurait combiné deux coins droits au lieu de prendre un droit et un revers (*Une monnaie hybride des insurrections juives*, *l. l.*, p. 217 ss.); ce savant cite un cas d'erreur opposée, par l'union de deux revers.

(9) Dr. : ירושלם; Rev. : שנת אחת לגאלת ישראל.

(10) Dr. : שמעון נשיא ישראל; Rev. : comme la précédente.

de la liberté d'Israël » (1); « Jérusalem, l'an II de la liberté d'Israël ».

Tout parle dans ces précieuses monnaies, et ce sont les documents les plus sûrs que nous possédions sur cette époque. Ce sont en partie des monnaies d'argent, qui ne peuvent dater que d'une époque d'indépendance, puisque jamais les Romains n'ont autorisé les princes juifs, pas même Hérode, à battre de la monnaie d'argent. Quelques-unes sont des deniers romains surfrappés où l'on reconnaît encore l'effigie de Trajan : celles-ci du moins sont postérieures à son règne, et, comme le style des autres est le même, elles ne peuvent donc remonter à l'insurrection du temps de Néron. La frappe est hâtive et maladroite, comme elle pouvait l'être dans un temps troublé. Les légendes parlent de la délivrance d'Israël, de la liberté de Jérusalem : Jérusalem était donc au pouvoir des rebelles. Israël avait un prince, un *nasi;* c'est le terme employé par Ézéchiel pour désigner le souverain de l'avenir. Ce prince, nommé Simon, ne peut être que Bar-Kokébas; Simon était sans doute son nom propre.

A côté de lui, mais pendant la première année seulement, un grand prêtre, nommé Éléazar. Quelques-uns l'ont identifié avec Éléazar de Modin; mais ce dernier était un docteur, que rien ne désigne comme prêtre. M. Schlatter (2) a pensé à Éléazar ben Kharsôm, sur lequel les sources talmudiques ont conservé des anecdotes et qui vivait « à l'heure du danger », terme consacré pour le temps d'Hadrien. On savait donc par tradition que le grand prêtre avait rempli de nouveau les fonctions sacerdotales, ce qui suppose la restauration du Temple, suggérée aussi par les monnaies.

Le prêtre disparaît sur les monnaies de la seconde année; Simon demeure seul, et ne prend plus le titre de *nasi,* comme si son nom suffisait à tout dire.

On peut conjecturer qu'il a absorbé en sa personne le double pouvoir, comme au temps des Macchabées. Cependant, s'il descendait de Lévi, comment pouvait-il être le Messie, et s'il descendait de David, comment pouvait-il être prêtre? On pensa peut-être que la dignité messianique suppléait à tout.

Les monnaies nous renseigneraient encore sur la durée de la guerre s'il fallait attribuer à cette époque de petites monnaies de cuivre qui mentionnent jusqu'à la quatrième année de la délivrance de

(1) Dr. : שמעון; Rev. : ש״ב לחרות ישראל.

(2) *Loc. laud.*, p. 54 s. M. Bacher trouve cette conjecture « assez plausible » (*Rev. des ét. juives,* t. XXXVI, p. 198).

Sion (1). Mais les numismates les placent ordinairement au temps de Vespasien.

D'après la tradition rabbinique, la guerre dura trois ans et demi. Ce chiffre a pris une valeur symbolique ; c'est la moitié de la dernière semaine de Daniel (2), qui se trouve ainsi partagée entre la guerre de Vespasien et celle d'Hadrien. Cependant il est conforme à la réalité. Les Juifs attendirent pour se révolter qu'Hadrien eût quitté l'Égypte, au commencement de 132, et l'empereur ne fut salué comme *Imperator II* qu'en 135, la guerre étant terminée (3).

Ce fut une guerre d'extermination. Bar-Kokébas n'était point le doux prédicateur d'une alliance nouvelle. Consacré par l'autorité des rabbins, il devait employer son pouvoir à faire appliquer la loi strictement. La tradition rabbinique a conservé le souvenir de son inflexible rigueur. Iehouda b. Ilaï admettait qu'on dispensât d'une seconde circoncision les Juifs apostats qui étaient parvenus à dissimuler la première, pour ne pas les exposer à un péril de mort. Mais les sages répondirent : « on en circoncit beaucoup au temps de Ben-Koziba, et ils eurent des enfants et ne moururent pas » (4). Peut-être cette préservation fut-elle regardée comme miraculeuse.

Zélé pour la Loi, le faux Messie ne pouvait composer avec les chrétiens, qui naturellement refusèrent de le reconnaître. Saint Justin affirme qu'il s'acharna spécialement contre eux (5). C'était une lutte de messianisme à messianisme ; il fallait renier Jésus avant de s'enrôler sous la bannière de l'étoile.

Du côté des Romains la répression fut dure et atteignit plus d'un rabbin tranquille qui ne demandait qu'à enseigner en paix la Thora. Ce fut l'ère des martyrs. On ne peut, sans autres preuves, regarder comme des partisans de Bar-Koziba les docteurs illustres qui mouru-

(1) Schürer, *l. l.*, p. 766. Dr. : לגאלת ציון; Rev. : שנת ארבע. Ou bien Dr. : הרות ציון; Rev. : שנת שתים ou שנת שלוש.

(2) S. Jér., *Comm. de Daniel* (*P. L.*, t. XXV, c. 552 s.) : *Ne ignoramus quosdam illorum* (les Juifs) *dicere, quod una hebdomada, de qua scriptum est : Confirmabit pactum multis hebdomada una : dividatur in Vespasiano et in Hadriano : quod juxta historiam Josephi, Vespasianus et Titus tribus annis et sex mensibus pacem cum Iudaeis fecerint. Tres autem anni et sex menses sub Hadriano supputantur, quando Jerusalem omnino subversa est, et Judaeorum gens catervatim caesa : ita ut Iudaeae quoque finibus pellerentur.*

(3) Schürer, *l. l.*, p. 695.

(4) *Tosefta Chabbath*, c. xv ; éd. Zuckermandel, p. 133 : אמרו הרבה כוזבו בימיו בן כוזבא והיו להם בנים ולא מתו. Texte cité par M. Schlatter, *l. l.*, p. 53.

(5) *Apol.* I, c. xxxi : καὶ γὰρ ἐν τῷ νῦν γεγενημένῳ Ἰουδαικῷ πολέμῳ Βαρχωχέβας, ὁ τῆς Ἰουδαίων ἀποστάσεως ἀρχηγέτης, Χριστιανοὺς μόνους εἰς τιμωρίας δεινὰς, εἰ μὴ ἀρνοῖντο Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν καὶ βλασφημοῖεν, ἐκέλευεν ἀπάγεσθαι.

rent alors pour leur foi. Il serait en particulier étonnant qu'Ismaël ben Elicha, chef d'une école à peine moins importante que celle d'Aqiba, et engagé avec lui dans de fréquentes controverses, ait, lui aussi, reconnu le chef de la révolte comme Messie. Il fut cependant livré au supplice, avec un Simon inconnu, et Aqiba vit dans leur mort un funeste présage : « Préparez-vous au châtiment, car c'eût été le mérite de Simon et d'Ismaël si le salut avait été réservé à notre temps » (1).

R. Khanina b. Téradion fut brûlé vif parce qu'il expliquait la Thora. On l'avait enveloppé dans un rouleau de ce livre. Sur le bûcher ses disciples lui demandèrent : « Que vois-tu? » Il répondit : « Le rouleau est brûlé, mais les lettres s'envolent! » Ces histoires de martyrs, racontées de plusieurs manières différentes (2), et, il faut bien le dire, très légendaires, furent toujours pour les Juifs un souvenir douloureux mais fortifiant. On honora surtout le héros religieux de la guerre, le prophète du nouveau Messie, R. Aqiba. Il aurait été emprisonné longtemps (3) avant de souffrir un cruel martyre, et serait mort avant la fin de l'insurrection, fidèle à son héros jusqu'au dernier soupir.

Les opérations militaires furent longues et difficiles (4), et la guerre ne le céda à celle de Vespasien et de Titus ni en importance, ni en acharnement. Les sources talmudiques, avec leurs exagérations tragi-comiques, ont plutôt voilé ce qu'elles voulaient mettre en lumière. Elles ne parlent avec emphase que du siège de Béther, une bicoque (5), et lui attribuent une telle importance, que tout en est discrédité (6).

R. Yoḥan dit que sur l'ordre d'Adrien, 80 myriades de personnes périrent à Bethar. Il dit aussi [que] 80.000 couples de sonneurs de trompe entourèrent Bethar, dont chacun dirigeait plusieurs troupes. Bar Koziba avait avec lui deux cent mille hommes dont chacun s'était laissé couper un doigt (en signe de courage). Les docteurs lui firent dire : Combien de temps infligeras-tu aux Israélites des infirmités?

(1) Bacher, *Tann.* I², p. 234, d'après *Mekilta* sur xxii, 22 (95ᵇ).

(2) L'histoire des dix martyrs, la plus célèbre de toutes, est racontée dans quatre recensions différentes, sans compter les *Hekaloth* qui rapportent d'une autre façon la mort de R. Khanina b. Téradion; cf. Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, I, 64-72; VI, 19-35; III, 89 et VI, p. xvii.

(3) *b. Sanh.* 12ᵃ.

(4) Voir dans Schürer, *op. laud.*, p. 687, n. 116, le tableau des troupes romaines, et un nouvel indice dans *RB.*, 1904, p. 90 ss.

(5) Ce doit être le Bittîr actuel, la station du chemin de fer la plus voisine de Jérusalem, ou plutôt la hauteur voisine du khirbet el-Iehoudyé. On y trouve quelques débris d'anciens murs. La place a été explorée dernièrement par l'école allemande d'archéologie biblique.

(6) *j. Taʿanith*, trad. Schwab, t. VI, p. 189 s.

Suit le récit de la mort de R. Éléazar, accusé traîtreusement par un samaritain, et tué par le tyran.

Aussitôt Bethar fut prise, et R. Koziba périt. Sa tête fut portée chez Adrien. Qui l'a tué? demanda l'empereur. — Moi, dit un samaritain. — Montre-moi ses organes (veretrum ejus), dit Adrien. Il les lui montra, et l'on trouva un serpent enroulé au-dessus. Si Dieu ne l'avait pas tué, dit le souverain, personne ne l'aurait dompté. On égorgea ensuite tant de juifs, que les chevaux s'enfonçaient dans le sang jusqu'aux naseaux; le sang souleva des quartiers de roc pesant 40 saas et les roula à la mer, qu'il colorait de sa teinte rouge jusqu'à 4 milles au large. Ce n'est pas que Bethar était près de la mer; cette ville en était distante de 40 milles, etc., etc.

Nulles comme valeur historique, ces lignes ne sont pas sans intérêt; elles caractérisent les sentiments des rabbins à l'égard du héros de l'indépendance, du moins après les faits. L'histoire véritable ne se rencontre que dans un fragment de Dion (1), malheureusement très peu précis. Il ne nomme aucune ville assiégée, mais il affirme que les Romains durent forcer cinquante forteresses en état de défense, qu'ils ravagèrent neuf cent quatre-vingt-cinq bourgs et massacrèrent cinq cent quatre-vingt mille hommes, sans parler de ceux qui périrent par la famine, par les maladies ou dans les incendies. Hadrien dut mander de Bretagne Julius Severus, un des meilleurs généraux du temps. Il réussit par une stratégie de détail, en évitant des engagements toujours dangereux avec des désespérés.

Encore est-il que lorsque Hadrien rendit compte au sénat de l'heureuse issue de la guerre, il n'osa se servir de la formule accoutumée : « Si vous et vos enfants êtes en bon état, tout est bien; l'armée et moi nous sommes en bon état ». Si Dion ne cite même pas Jérusalem parmi les villes prises et détruites, c'est peut-être pour demeurer fidèle à l'ordre qu'il a adopté, de placer la fondation d'Aelia sur les ruines de Jérusalem au début de la guerre.

Les monnaies ont prouvé qu'elle fut au pouvoir des rebelles; elle a donc été prise et ruinée une fois de plus par les Romains, comme Appien l'atteste expressément (2). Il est probable qu'elle succomba avant Béther, où Bar-Kokébas fit une résistance désespérée comme jadis Éléazar à Masada, après la ruine du Temple sous Titus (3).

La tradition juive croyait savoir que Béther avait succombé le 9 du mois de ab, au jour anniversaire de la prise de Jérusalem par Nabu-

(1) Dion, LXIX, 12-14.

(2) Appien, *Syr.* 50 : Pompée a renversé Jérusalem, la capitale et la ville sainte des Juifs, ἣν δὴ καὶ Πτολεμαῖος ὁ πρῶτος Αἰγύπτου βασιλεὺς καθῃρήκει, καὶ Οὐεσποσιανὸς αὖθις οἰκισθεῖσαν κατέσκαψε, καὶ Ἀδριανὸς αὖθις ἐπ' ἐμοῦ.

(3) Josèphe, *Bell.* VII, VIII,

chodonosor, et de l'incendie du Temple par Titus. Le même jour on passait la charrue sur les ruines du Temple pour jeter les fondements d'Aelia Capitolina (1).

La nouvelle colonie se nommait Aelia, du nom de famille de l'empereur, Capitolina, à cause du temple de Jupiter Capitolin.

Ce n'était pas assez que les Juifs en fussent écartés par l'aspect païen de la ville. Il leur fut défendu d'y entrer ou même d'en approcher sous peine de mort. Cette défense était en pleine vigueur au temps de saint Justin (2), d'Ariston de Pella cité par Eusèbe (3), et d'Eusèbe lui-même (4). C'est donc probablement sous le premier empereur chrétien qu'on usa de quelque tolérance, car au temps du pèlerin de Bordeaux, vers 333, on permettait aux Juifs, une fois par an, de s'approcher d'une pierre, sûrement celle que recouvre aujourd'hui la mosquée dite d'Omar, l'ancien noyau de l'autel des holocaustes; ils l'oignaient en pleurant, et déchiraient leurs vêtements (5). C'est à peu près le spectacle qu'ils donnent aujourd'hui, mais à l'extérieur du Ḥaram. Le soulèvement n'avait donc abouti qu'à une ruine plus complète, et sans espoir.

A qui incombait la responsabilité de cette rechute mortelle?

M. Schlatter (6) remarque que les sources rabbiniques n'ont jamais condamné le mouvement en lui-même. Les rabbins ne disent pas : on a eu tort de reconnaître Bar-Koziba pour le Messie, parce qu'ils ne veulent pas se donner tort. Ayant été les plus actifs fauteurs de la révolte, ils n'ont point consenti à se rétracter.

Dans ces termes cette opinion serait exagérée. Il est fort douteux que les rabbins aient provoqué la guerre, et qu'ils aient été unanimes à saluer le Messie dans la personne de Bar-Kokébas. S'ils n'ont pas jeté la pierre aux insurgés, c'est que toute révolte contre les Romains

(1) *Ta'anith.* IV, 6. La tradition était déjà connue de S. Jérome, *commentaire de Zach.* sur VIII, 19, *P. L.*, t. XXV, col. 1475, où l'éditeur a mal à propos introduit *Turannio Rufo.* La leçon vulgate *T. Annio Rufo* devait être corrigée en *Tinnio Rufo;* cf. TILLEMONT, et SCHÜRER, *l. l.*, p. 692, note 127.

(2) *Apol.* I, 47 : ὅτι δὲ φυλάσσεται ὑφ' ὑμῶν ὅπως μηδεὶς ἐν αὐτῇ γένηται, καὶ θάνατος κατὰ τοῦ καταλαμβανομένου Ἰουδαίου εἰσιόντος ὥρισται, ἀκριβῶς ἐπίστασθε.

(3) *H. E.* IV, 6 : ὡς ἂν μηδ' ἐξ ἀπόπτου θεωροῖεν τὸ πατρῷον ἔδαφος.

(4) Eusèbe suppose que sous Titus Jérusalem n'avait été ruinée qu'à moitié; elle le fut complètement sous Hadrien : τὸ λοιπὸν τῆς πόλεως μέρος ἥμισυ πολιορκηθὲν αὖθις ἐξελαύνεται, ὡς ἐξ ἐκείνου καὶ εἰς δεῦρο πάμπαν ἄβατον αὐτοῖς γενέσθαι τὸν τόπον (*Demonstr. evangel.* VI, XVIII, 10).

(5) *Est et non longe de statuis* (d'Hadrien, sur le Ḥaram actuel) *lapis pertusus, ad quem veniunt Iudaei singulis annis, et unguent eum et lamentant se cum gemitu, et vestimenta sua scindunt et sic recedunt* (*Itinera Hierosolymitana,* éd. Geyer, p. 22).

(6) *Loc. laud.*, p. 52.

était légitime à leurs yeux et par un sentiment de solidarité nationale.

Toutefois il est certain qu'ils ont dissimulé leur adhésion partielle, et qu'ils ont renié le faux Messie, au moins après sa chute.

A les en croire, Bar-Koziba aurait soumis son messianisme à l'examen d'une académie de rabbins. Débouté de ses prétentions, il aurait été mis à mort par eux (1).

Ils affectent de ne le nommer jamais Bar-Kokébas, mais seulement Bar-Koziba. On croit généralement qu'ils entendent par là le désigner « fils du mensonge » au lieu de « fils de l'étoile ». M. Bacher a protesté (2). Le calembour formel ne se rencontrerait qu'à une époque assez basse. Bar-Koziba était en somme le propre nom du personnage. Il n'en est pas moins vrai qu'on l'a connu longtemps comme « fils de l'étoile », et les auteurs chrétiens n'auraient pas retenu ce nom seul, s'il n'avait été usité couramment.

A lire les sources, on croirait que l'adhésion des rabbins a été plus que discrète. Celle d'Aqiba ne nous est racontée que suivie de la protestation de R. Iokhanan b. Torta. On nous dit qu'Éléazar de Modin était parmi les défenseurs de Béther, et l'ange gardien de cette place, pour mettre dans tout son relief l'odieux forfait de Bar-Koziba. Au même endroit les rabbins blâment les sacrifices que ce tyran imposait à Israël. Enfin il meurt frappé par Dieu, et on trouve un serpent enroulé sur son corps (3).

Le rabbinisme essaya donc de rejeter sur l'auteur principal de l'entreprise toute la responsabilité et d'atténuer la part qu'il avait prise aux événements. Et Bar-Kokébas fut bien cet auteur principal. Lui mort, l'élan qui avait emporté quelques docteurs tomba de lui-même. Ils revinrent à leur attitude favorite, persuadés qu'ils obtiendraient beaucoup plus du pouvoir impérial par la soumission que par la force... en attendant que Rome succombât.

On ne voit pas d'ailleurs que ce lamentable échec ait rien changé à leurs convictions messianiques. Plus que jamais le Messie temporel était nécessaire pour la restauration d'Israël. Les aspirations ne s'orientèrent pas vers le ciel parce que la terre leur manquait. Elles furent peut-être seulement plus contenues sans être moins âpres, on avait une revanche de plus à prendre, de nouvelles injures à venger:

(1) *b. Sanh.* 96^{b}; voir plus haut, p. 229.

(2) *Revue des études juives*, t. XXXVI, p. 203 : « rien ne prouve qu'on n' (*sic*) ait également songé à l'étymologie du mot כוזבה, lieu natal de notre héros ».

(3) M. Schlatter regarde comme une réprobation le rejet de ses monnaies pour les usages religieux. Mais ce rejet s'imposait pour des monnaies qui n'avaient plus cours; cf. les textes dans Madden, *Coins of the Jews*, p. 311.

ce serait la tâche du Messie et la grâce que l'on implorait de Dieu (1).

En attendant les Juifs reprirent le collier et s'en trouvèrent bien. On leur permit expressément de circoncire leurs enfants, on les laissa étudier en paix leurs livres saints, et ils reprirent même partout une certaine autonomie sous la direction de leurs chefs spirituels, devenus plus que jamais leurs chefs dans l'ordre civil. Origène les invitait, sans ironie, à rechercher la Jérusalem céleste, au lieu de pleurer, comme des enfants, sur la Jérusalem de la terre (2), et c'est à partir de ce moment surtout que le judaïsme concentra tous ses efforts dans la conservation de la race et de la Loi. Il n'a jamais mis sur le même rang l'interdiction des sacrifices, résultant de la destruction du Temple, et celle de la circoncision. Le Temple avait été détruit par Nabuchodonosor et pouvait être rebâti, c'était la part de l'espérance. Sans la circoncision, il n'y avait plus de peuple juif. On accepta donc de payer aux Romains le didrachme sacré dû au Temple, et à ce prix on obtint une certaine indépendance. Origène eut le loisir de constater en Palestine que le chef de la nation jouissait d'un pouvoir presque royal (3).

L'Empire demandait seulement aux Juifs de ne pas s'afficher lorsqu'ils procédaient, d'après la Loi, à des exécutions capitales qui ne pouvaient être qu'illégales au point de vue romain.

Le chef de la nation ou ethnarque dont parle ici Origène, n'est autre que le plus haut représentant de la tradition rabbinique, le patriarche fixé à Tibériade depuis la fin du IIe siècle, et héréditaire dans la descendance de Hillel, le maître le plus vénéré.

Ce fut probablement grâce à ce magistrat, reconnu par l'autorité romaine, et auquel les empereurs chrétiens reconnaissaient encore le titre de *spectabilis* (4), ce fut aussi sans doute grâce à la prudence et à

(1) C'est peut-être pour cela que l'Apocalypse d'Abraham est plus haineuse que IV Esdras; cf. *RB.*, 1905, p. 511 ss.

(2) In Jos. hom. XVII, 1 : *Si ergo veniens ad Jerusalem civitatem terrenam, o Iu-s daee, invenias eam subversam et in cineres ac favillas redactam, noli flere sicut nunc facitis tanquam pueri sensibus... sed pro terrena require coelestem* (*P. G.*, XII, c. 910).

(3) *Epist. ad Africanum*, § 14 : Καὶ νῦν γοῦν Ῥωμαίων βασιλευόντων καὶ Ἰουδαίων τὸν δίδραχμον αὐτοῖς τελούντων, ὅσα συγχωρούντος Καίσαρος ὁ ἐθνάρχης παρ' αὐτοῖς ὀύναται, ὡς μηδὲν διαφέρειν βασιλεύοντος τοῦ ἔθνους, ἴσμεν οἱ πεπειραμένοι. Γίνεται δὲ καὶ κριτήρια λελῃθότως κατὰ τὸν νόμον, καὶ καταδικάζονταί τινες τὴν ἐπὶ τῷ θανάτῳ, οὔτε μετὰ τῆς πάντη εἰς τοῦτο παρρησίας, οὔτε μετὰ τοῦ λανθάνειν τὸν βασιλεύοντα (*P. G.*, XI, c. 82 s.).

(4) *Cod. Theod.* XVI, 8, 11. D'après *j. Horayoth*, 47a, Juda II, fils de Gamaliel III et ami d'Alexandre Sévère, avait une garde de Goths; cf. « Les juges juifs en Palestine de l'an 70 à l'an 500 » par H.-P. Chajes (*Rev. des ét. juives*, t. XXXIX p. 39-52). La conclusion de M. Chajes est qu'« il n'existait pas de tribunaux au véritable sens du mot, fonctionnant d'une manière permanente. Nous trouvons surtout des juges isolés, ayant des pouvoirs plus

l'esprit conciliant ou même obséquieux de leurs rabbins, que les Juifs durent la protection et souvent la faveur du pouvoir. Sans cet appui qui leur fit rarement défaut, ils auraient peut-être succombé devant la haine générale qu'ils ont plus d'une fois provoquée.

Les Juifs voulaient devenir citoyens, pour jouir des privilèges de la cité sans en supporter les charges. C'est M. Théodore Reinach qui marque cette contradiction étonnante « non pas que, dans les idées des anciens, on ne pût appartenir à deux patries à la fois; mais parce que les juifs voulaient cumuler les droits des citoyens avec le maintien de leurs propres privilèges, avec leur autonomie financière et judiciaire, avec l'exemption du service militaire etc. » (1).

Il fallut une merveilleuse souplesse aux chefs religieux de la nation pour faire entrer l'Empire dans ces vues. Ils y réussirent cependant, et lorsque, depuis Caracalla, tous les sujets de l'Empire devinrent citoyens romains, de même qu'ils avaient été des *peregrini* privilégiés, ils furent des citoyens privilégiés.

Situation singulière, puisqu'ils quémandaient ces faveurs sans renoncer à leurs aspirations, dont le premier article était la chute de l'Empire, gage de l'avènement du Messie.

En attendant ce moment, les rabbins avaient grand soin de maintenir la chaîne de l'autorité et de la tradition. Rab, le plus célèbre des amoras, louait Iehouda ben Baba d'avoir, avant sa mort, sauvé la continuité de la jurisprudence légale et de l'autorité religieuse, en imposant solennellement les mains, malgré la défense des Romains, aux élèves d'Aqiba qui n'avaient point encore reçu l'ordination, et sur lesquels reposait alors l'espoir de la tradition juive (2).

Rome dura cependant longtemps encore, et lorsqu'elle succomba, les Juifs, privés de la sécurité qu'ils aimaient, furent lancés dans des tempêtes plus rudes.

ou moins étendus, mais exerçant leur action dans un domaine restreint, avec l'autorisation ou, du moins, la tolérance des autorités ».

(1) Article *Judaei*, p. 626.

(2) Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, I², p. 404. L'ordination, סמיכה, n'a aucun rapport avec l'exercice du sacerdoce. C'est une promotion au titre de Rabbi, la transmission de l'autorité doctrinale et de la juridiction; cf. « Ordination et autorisation » par A. Epstein (*Revue des ét. juives*, t. XLVI, p. 197-211) et *b. Sanh.* 5ᵃ : « Lorsque Rab alla en Babylonie, R. Hiyya dit à Rabbi : Mon neveu va en Babylonie, peut-il enseigner (rendre des décisions rituelles)? — Il peut le faire (répondit Rabbi). — Peut-il juger (des procès civils)? — Il le peut » (trad. Epstein). Ainsi Rab qui voulait fonder en Babylonie une Académie indépendante de l'exilarque prenait l'autorisation du patriarche palestinien, chef de l'Académie qui avait succédé au Sanhédrin.

IV. — LE JUDAISME EN ARABIE.

Au moment où le prosélytisme juif s'éteignait en Occident, il prenait en Arabie un développement extraordinaire. Cette histoire, malheureusement peu connue, est cependant une partie intégrante des espérances et des échecs du judaïsme.

Quand les Juifs ont-ils pénétré en Arabie? nul ne peut le dire. La tradition arabe remontait au temps de Moïse, après sa victoire sur les Amalécites. C'est légende pure. Les modernes, après Aboul'faradj-Isfahâni, supposent une série de migrations, après les prises de Jérusalem par Pompée, par Titus, par Hadrien (1). Cela est naturellement possible, et même vraisemblable, pourvu qu'on ne se figure pas des masses trop considérables. Les Juifs ont dû se répandre en Arabie par petits paquets, comme dans le monde romain, et leurs rapports commerciaux avec les Nabatéens leur en ouvraient la porte. De Pétra et d'Hégra (2), les deux capitales nabatéennes, les Juifs pouvaient facilement pénétrer jusqu'aux environs de Yathrib, nommée Médine depuis l'Islam. Là fut toujours le centre de leur influence. C'est de Yathrib que le judaïsme pénétra dans le Yémen, vraisemblablement à la suite de la conversion d'Abou Karib, tobba des Himyarites, vers le début du IIIe siècle. Philostorge (3) constatait, au début du IVe siècle, sa diffusion parmi les Himyarites, et les choses en vinrent au point qu'au sixième siècle ils étaient les maîtres du Yémen.

Il est vrai que d'autres auteurs racontent les mêmes faits du célèbre Dhou Nowâs, le persécuteur des chrétiens. Son nom était, dit-on, Zura'; en se convertissant au judaïsme ou en montant sur le trône il prit le nom de Iousouf (4); Dhou Nowâs est un surnom qui fait allusion aux mèches de cheveux pendantes qu'il portait probablement à la façon des papillotes des Juifs modernes. Il régnait, disent les sources (5), sur tous les Juifs; mais le récit éthiopien prétend qu'ils observaient fort peu la Thora, à l'exception des lois sur les aliments. C'est là sans doute une exagération, mais elle n'eût pas même été possible, si tous les Juifs du Yémen avaient été des Juifs de race; c'étaient plutôt des prosélytes dans le sens large. Le prince juif engagea une véritable

(1) Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes*, II, p. 644.

(2) Les Pères Jaussen et Savignac viennent de trouver une tombe juive à Médaïn Saleh.

(3) *P. G.*, t. LXV, c. 481 : οὐκ ὀλίγον δὲ πλῆθος καὶ Ἰουδαίων αὐτοῖς ἀναπέφυρται.

(4) Le récit éthiopien le nomme Pinehas, autre nom juif.

(5) Fell, *Die Christenverfolgung in Südarabien und die himjarisch-äthiopischen Kriege nach abessinischer Ueberlieferung*, dans *Zeitschrift der deutschen Morgenl. Ges.*, t. XXXV, 1881, p. 1-74.

guerre religieuse contre les chrétiens dominant dans la ville de Nedjrân, au nord du Yémen. Il s'adressa même à Al-Mundhir III, prince de Ḥira, le priant d'exterminer, lui aussi, les chrétiens de ses états (1). C'était donc une véritable tentative de chasser le christianisme des pays arabes. Il parvint à réduire Nedjrân dont les habitants furent massacrés en haine de la foi, puis fut vaincu par les Abyssiniens, qui avaient franchi la mer pour venger leurs coreligionnaires; mais on pouvait craindre une revanche des Juifs et se demander s'il ne leur serait pas donné d'établir leur hégémonie en Arabie, lorsque Mahomet parut.

Leur succès s'explique aisément. Malgré leurs hardies falsifications des auteurs grecs anciens et leur prétention d'avoir été la source de toute philosophie, les Juifs furent toujours méprisés des lettrés de la Grèce et de Rome. En Arabie, ils l'emportaient beaucoup par leur instruction; c'est probablement par leur influence que les Arabes substituèrent à l'année solaire, admise du moins par les Nabatéens, les mois lunaires avec un mois intercalaire tous les trois ans. Ils étaient les gens du Livre. Dans les histoires de conversions, ce sont toujours les saints livres qui jouent le rôle principal; ils résistent au feu ou même ils l'éteignent. Ce sont les Juifs qu'on consulte pour poser à Mahomet des questions embarrassantes (3).

Le monothéisme était par lui-même une grande force. Dans le chaos des panthéons orientaux se manifestait une tendance à l'unité. Aucune religion ancienne ne pouvait y arriver par ses propres forces, mais les esprits étaient préparés à la confesser ailleurs. Les nouvelles inscriptions de Médaïn Saleh découvertes par les Pères Jaussen et Savignac renferment deux formules qui se rapprochent de celles de Palmyre glorifiant le *maître du monde*, et *celui qui sépare le jour de la nuit*. L'attrait de l'unité s'exerçait ici d'autant plus librement que le principal obstacle au judaïsme complet n'existait pas en Arabie; la circoncision y était générale. Beaucoup d'Arabes n'admettaient pas la survivance de l'âme, mais « d'autres croyaient à la résurrection et à une autre vie (3) ». Si ceux-là n'étaient pas des prosélytes juifs, ils étaient du moins bien préparés pour le devenir.

Le seul obstacle était donc l'idolâtrie, une idolâtrie en décadence, et le christianisme grandissant. Mais le christianisme était représenté par l'empire grec dont on craignait le joug (4), et qui avait moins d'af-

(1) Et même, d'après les sources, au roi de Perse.

(2) Caussin de Perceval, I, p. 381.

(3) Caussin de Perceval, I, p. 349.

(4) Il n'eut donc que des succès partiels, comme celui de l'ambassade de Théophile, envoyé par Constance aux Himyarites et qui réduisit les Juifs au silence (*P. G.*, t. LXV, c. 484).

finités ethniques avec les Arabes que les Juifs. Les chances du judaïsme étaient donc considérables. Si l'entraînement ne fut pas plus décisif, cela tint sans doute à ce que, même là, le judaïsme ne cessa point d'être une religion nationale. Les Juifs des environs de Médine étaient arabisés; on sentait toujours la différence : c'étaient encore des Juifs. Avec le soin jaloux des tribus arabes de conserver leur indépendance et la pureté de leur sang, une compénétration complète était bien difficile. Beaucoup d'Arabes ne voulaient plus de leur ancienne religion, mais ils voulaient une religion à eux, une religion arabe. Le génie de Mahomet et les circonstances firent ce prodige.

Peut-être les Juifs y contribuèrent-ils plus qu'on ne pense, par leurs espérances messianiques. Elles se perpétuaient là comme ailleurs. Lorsque Abou Karib (vers 206 après J.-C.), tobba des Himyarites, assiégeait Médine, occupée alors surtout par les tribus juives des Corayzha et des Nadhîr, « deux savants docteurs israélites allèrent le trouver et le prévinrent que s'il s'obstinait à vouloir détruire Yathrib, il s'exposait à un châtiment terrible du ciel. « Pourquoi cela? demanda le roi. — C'est, répondirent-ils, parce que cette ville est destinée à servir de retraite à un prophète qui doit paraître dans les derniers temps, et qui, chassé de sa patrie, fera ici sa résidence (1) ». Dans ces termes l'anecdote est plus que suspecte : elle vise Mahomet; mais l'espérance messianique peut très bien être authentique. Abou Karib et Dhou Nowâs furent sans doute salués par quelques Juifs du titre de Messie (2), à plus juste titre que Vespasien par Josèphe, puisqu'ils combattirent pour eux.

Les Juifs eux-mêmes étaient plus portés à l'agriculture qu'à la guerre. Aussi les tribus juives de Yathrib ne purent-elles résister aux Aus et aux Khazradj, tribus idolâtres qui les opprimèrent assez durement. On se consolait par l'attente du Messie. « Les Aus et les Khazradj avaient souvent entendu les Juifs leurs compatriotes parler de l'apparition prochaine d'un prophète qui soumettrait le monde à son empire, et s'écrier dans les moments où ils se sentaient opprimés : « Qu'il vienne, ce Messie! nous serons les premiers à le suivre. Avec son aide puissante, nous secouerons votre joug et nous vous détruirons (3) ».

Quand Mahomet parut, quelques-uns des Khazradj se dirent que cet homme était sans doute l'envoyé du ciel, dont les Juifs les mena-

(1) Caussin de Perceval, I, p. 92.

(2) Dans l'interrogatoire de saint Arétas (Hirut), l'un des grands lui dit : « Ne savez-vous pas que le roi des Juifs est l'oint du Seigneur? »; ce qui indique du moins que Dhou Nowâs était regardé comme le légitime héritier des rois d'Israël ou de Juda, ou plutôt comme le Messie (dans le texte éthiopien, Fell, *l. l.*, p. 60).

(3) Caussin de Perceval, I, p. 409.

çaient. Ils se donnèrent à lui et furent les plus ardents parmi ses premiers auxiliaires (*Ansar*).

On cite deux docteurs juifs qui se convertirent à l'Islam : la masse se montra réservée, puis franchement hostile. Pendant longtemps Mahomet espéra les gagner (1) et il les comprit dans sa première charte, avec leurs clients et amis, c'est-à-dire peut-être avec leurs prosélytes plus ou moins convertis (2). On sait comment la défection des Corayzha et l'atroce massacre de toute la tribu mit entre le judaïsme et l'Islam un souvenir de haine et de vengeance. Ces Juifs surent mourir fidèles à leur foi et ils avaient, comme leurs ancêtres au temps des Macchabées, refusé de combattre un jour de sabbat. Cependant Mahomet ne renonça pas à se rattacher aux prophéties et à l'attente des Juifs. Ce n'est pas ici le lieu de montrer que sa mission est une page, la plus inattendue et la plus décevante pour les Juifs, des antiques espérances messianiques (3). C'était bien le Messie guerrier qu'ils avaient rêvé, mais il n'était pas de leur race. Son triomphe leur coûta cher. Les anciens seigneurs des châteaux des environs de Médine ne furent même pas tolérés comme fermiers des musulmans. L'Arabie ne devait avoir qu'une religion : Juifs et chrétiens en furent chassés.

V. — ÉPILOGUE.

Israël a toujours eu foi en ses destinées. Son histoire est avant tout celle de la fidélité d'un peuple à sa Loi religieuse, c'est aussi celle de ses déceptions messianiques. Ce n'est pas le lieu de les raconter toutes ici. On ne peut que constater par quelques traits la perpétuité de la tradition, toujours la même, malgré les modifications imposées par le temps.

C'est ainsi que la Rome chrétienne s'est substituée à la Rome de

(1) M. Marmorstein qui date de ce moment la petite apocalypse des *signes du Messie*, explique la surexcitation qu'elle suppose en alléguant que « peut-être des renseignements venus de la Mecque apportèrent-ils la nouvelle que Mahomet était favorable aux juifs » (*Rev. des études juives*, t. LII, p. 180).

(2) « Les Juifs forment avec les musulmans un seul corps de nation... Ils professeront librement leur religion, comme les musulmans la leur. Les clients et amis de ces Juifs jouiront eux-mêmes d'une entière sécurité » (Caussin de Perceval, III, p. 23). Il n'est pas question des clients des musulmans.

(3) Le messianisme juif aurait exercé encore une très sérieuse influence sur les destinées ultérieures de l'islamisme, s'il était vrai, comme le prétend M. Friedländer (dans les Mélanges dédiés à M. Berliner, Francfort, 1903 : *L'idée messianique dans l'islamisme*), que cette idée est à l'origine de la doctrine des Chiites. Ali, en effet, a bien les traits d'un Messie ; cf. Carra de Vaux, *Le Mahométisme*, Paris, 1898, et *Revue des ét. juives*, t. XLVII, p. 137.

l'Empire. Les Juifs regardaient toujours du même côté. Tout ce qui menaçait la papauté leur était de bon augure et un présage de l'avènement du Messie.

On en citera un exemple (1). Lorsque Charles VIII se précipita comme un torrent sur la péninsule italienne, Alexandre VI inquiet se renferma au château Saint-Ange. Les temps avaient été durs pour les Juifs, chassés d'Espagne et de Portugal. Ils crurent que l'invasion française marquerait la fin de la papauté. On avait fixé en 1490 la délivrance messianique. Puis on étendit « les douleurs » jusqu'en 1495. Le roi de France n'était pas le Messie, mais le roi du Nord qui met un terme à l'abomination (2). La Rome papale, comme la Rome impériale, est désignée sous le nom d'Édom. L'an 5263 depuis la création du monde, soit l'an 1503, vit l'apparition d'un Messie juif, Ascher Lemlein.

Peu après parut un nouveau Messie qui était, chose étrange, issu de la gentilité! Il se nommait Salomon *Molko*, « son roi », c'est-à-dire le roi élu de Dieu (3). Dans une sorte de poème en hébreu barbare, il se regarde comme le messager du salut, le courrier messianique, qui, ceignant son épée flamboyante, conduira les siens de l'obscurité à la lumière. Était-ce donc seulement un précurseur du Messie? Il périt sur le bûcher, vers 1528.

Dans leurs polémiques contre les chrétiens, les Juifs s'abstiennent de parler de l'épée flamboyante, mais ils soutiennent toujours comme Tryphon que le Messie « sera un homme qui réunira les dispersés, qui rétablira Jérusalem et le sanctuaire, et qui ne renouvellera pas la doctrine ».

Un polémiste inconnu s'exprimait ainsi en 1617 (4). Cinquante ans plus tard se produisait la sensationnelle manifestation de Sabbathaï Cevi (5). M. David Kaufmann, qui a publié récemment d'intéressantes pièces relatives à sa détention à Constantinople en 1666, est frappé de l'intensité du mouvement messianique : « Des milliers de juifs affluèrent, en effet, de toutes les localités de la Turquie d'Europe pour rendre visite au faux Messie pendant qu'il séjournait sur la rive asiatique, ven-

(1) Emprunté à M. S. Krauss : *Le Roi de France Charles VIII et les espérances messianiques*, dans la *Revue des études juives* (1er janv. 1906) d'après le colophon du ms. héb. du Vatican in-folio n° 187 (catal. Assemani) et le *Sefer ha-kanah*.

(2) C'est le pape, nommé האפיור (*sic*).

(3) *Un poème messianique de Salomon Malkho* (en réalité מולכו), par M. David Kaufmann, dans la *Revue des études juives*, t. XXXIV, p. 121-127.

(4) *Deux polémistes italiens*, par M. J. Bergmann (*Revue des études juives*, t. XL, p. 188-205).

(5) *Sabbathai Cevi* (*Revue des études juives*, t. XXXIV, p. 305-308), par M. David Kaufmann.

dant tout ce qu'ils possédaient, abandonnant joyeusement leurs demeures pour aider à restaurer le nouvel état juif » (1).

De nos jours, — pour la première fois, — l'idéal juif se dédouble. Pendant que nous voyons des Juifs fidèles affluer à Jérusalem de tous les points du globe, Espagne et Portugal, Maroc et Algérie, Allemagne, Pologne, Russie, Yémen, pour reconstituer de leurs éléments dispersés une Sion nouvelle, d'autres déclarent, comme M. Maurice Bloch, que : « La nouvelle Jérusalem sera partout où triomphera l'idée française de la Révolution ». Ceux-là, comme leurs pères, sont très attentifs aux signes, mais ils ne les cherchent plus au ciel.

Arrivé au terme de cette étude, si l'on ramasse les éléments d'une impression générale, c'est le mot de saint Paul qui se présente à l'esprit : *Judaei signa petunt,* les Juifs demandent des prodiges. Et il paraît alors si neuf qu'on croit ne l'avoir jamais lu, si profond qu'on ne saurait dire si jamais personne a mieux résumé en trois mots la situation la plus complexe. Les Juifs attendaient des prodiges. Voilà bien la note dominante de leur pensée. Est-ce à cette attente générale que Jésus a voulu répondre? l'opinion courante dans laquelle il se serait placé?

Les Apôtres ont opposé nettement leur solution inattendue, disant avec saint Paul : *nos autem praedicamus Christum crucifixum* (2).

Le judaïsme compte encore aujourd'hui, parmi tant de personnes abandonnées à un messianisme moins chimérique, mais encore plus matériel que celui de leurs ancêtres, beaucoup d'âmes éprises d'un autre idéal, pétries par la douleur, et anxieuses de leur salut. Elles ne sont même plus tentées de rêver au Messie guerrier vers lequel ont soupiré à la fois leur peuple, leurs voyants et leurs docteurs; puissent-elles reconnaître le vrai Messie en Jésus crucifié!

(1) *Loc. laud.*, p. 306.
(2) I *Cor.* I, 22.

TEXTES

I. — Testaments des douze patriarches. *Lévi*, xviii (1).

1 Καὶ μετὰ τὸ γενέσθαι τὴν ἐκδίκησιν αὐτῶν παρὰ κυρίου, ἐκλείψει ἡ ἱερωσύνη.

2 Καὶ τότε ἐγερεῖ κύριος ἱερέα καινόν,
ᾧ πάντες οἱ λόγοι κυρίου ἀποκαλυφθήσονται,
καὶ αὐτὸς ποιήσει κρίσιν ἀληθείας ἐπὶ τῆς γῆς ἐν πλήθει ἡμερῶν.

3 Καὶ ἀνατελεῖ ἄστρον αὐτοῦ ἐν οὐρανῷ ὡς βασιλέως
φωτίζων φῶς γνώσεως ἐν ἡλίῳ ἡμέρας,
καὶ μεγαλυνθήσεται ἐν τῇ οἰκουμένῃ.

4 Οὗτος ἀναλάμψει ὡς ὁ ἥλιος ἐν τῇ γῇ,
καὶ ἐξαρεῖ πᾶν σκότος ἐκ τῆς ὑπ' οὐρανὸν
καὶ ἔσται εἰρήνη ἐν πάσῃ τῇ γῇ.

5 Οἱ οὐρανοὶ ἀγαλλιάσονται ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ,
καὶ ἡ γῆ χαρήσεται,
καὶ αἱ νεφέλαι εὐφρανθήσονται.
[καὶ ἡ γνῶσις κυρίου ἐκχυθήσεται ἐπὶ τῆς γῆς ὡς ὕδωρ θαλασσῶν]
καὶ οἱ ἄγγελοι τῆς δόξης τοῦ προσώπου κυρίου εὐφρανθήσονται ἐν αὐτῷ.

6 Οἱ οὐρανοὶ ἀνοιγήσονται,
καὶ ἐκ τοῦ ναοῦ τῆς δόξης ἥξει ἐπ' αὐτὸν ἁγίασμα
μετὰ φωνῆς πατρικῆς ὡς ἀπὸ Ἀβραὰμ πρὸς Ἰσαάκ.

7 Καὶ δόξα ὑψίστου ἐπ' αὐτὸν ῥηθήσεται,
καὶ πνεῦμα συνέσεως καὶ ἁγιασμοῦ καταπαύσει ἐπ' αὐτόν [ἐν τῷ ὕδατι].

8 Αὐτὸς γὰρ δώσει τὴν μεγαλωσύνην κυρίου τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ ἐν ἀληθείᾳ εἰς τὸν αἰῶνα,
καὶ οὐκ ἔσται διαδοχὴ αὐτοῦ εἰς γενεὰς καὶ γενεὰς ἕως τοῦ αἰῶνος.

9 Καὶ ἐπὶ τῆς ἱερωσύνης αὐτοῦ τὰ ἔθνη πληθυνθήσονται ἐν γνώσει ἐπὶ τῆς γῆς,
καὶ φωτισθήσονται διὰ χάριτος κυρίου.
[ὁ δὲ Ἰσραὴλ ἐλαττωθήσεται ἐν ἀγνωσίᾳ

(1) Texte d'après Charles, *The greek versions of the Testaments of the twelve patriarchs*, p. 61-64.

καὶ σκοτισθήσεται ἐν πένθει].
ἐπὶ τῆς ἱερωσύνης αὐτοῦ ἐκλείψει ἡ ἁμαρτία
καὶ οἱ ἄνομοι καταπαύσουσιν εἰς κακά,
[οἱ δὲ δίκαιοι καταπαύσουσιν ἐν αὐτῷ].
10 Καίγε αὐτὸς ἀνοίξει τὰς θύρας τοῦ παραδείσου,
καὶ ἀποστήσει τὴν ἀπειλοῦσαν ῥομφαίαν κατὰ τοῦ Ἀδάμ.
11 Καὶ δώσει τοῖς ἁγίοις φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς,
καὶ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἔσται ἐπ' αὐτοῖς.
12 Καὶ ὁ Βελίαρ δεθήσεται ὑπ' αὐτοῦ,
καὶ δώσει ἐξουσίαν τοῖς τέκνοις αὐτοῦ πατεῖν ἐπὶ τὰ πονηρὰ πνεύματα
13 Καὶ εὐφρανθήσεται κύριος ἐπὶ τοῖς τέκνοις αὐτοῦ,
καὶ εὐδοκήσει ἐπὶ τοῖς ἀγαπητοῖς αὐτοῦ ἕως αἰῶνος.
14 Τότε ἀγαλλιάσεται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ,
κἀγὼ χαρήσομαι, καὶ πάντες οἱ ἅγιοι ἐνδύσονται δικαιοσύνην.

II. — Testaments des douze patriarches. *Juda*, xxiv (1).

1 Καὶ μετὰ ταῦτα ἀνατελεῖ τὸ ἄστρον εἰρήνης, τοῦ ἡλίου τῆς δικαιοσύνης
καὶ συμπορεύσεται ἀνθρώποις ἐν πραότητι καὶ δικαιοσύνῃ.
2 Καὶ ἀνοιγήσονται αὐτῷ οὐρανοὶ
καὶ ἐκχυθήσονται εὐλογίαι πατρὸς ἁγίου ἐπ' αὐτῷ,
καὶ αὐτὸς ἐκχεεῖ ἐφ' ἡμᾶς πνεῦμα χάριτος.
3 Καὶ ἔσεσθε αὐτῷ εἰς υἱοθεσίαν ἀληθείας
καὶ πορεύσεσθε ἐν τοῖς προστάγμασιν αὐτοῦ πρώτοις καὶ δευτέροις.
4 [Τότε ἀναβήσεται βλαστὸς ἀπ' ἐμοῦ]
5 Καὶ ἀναλάμψει σκῆπτρον βασιλείας μου
καὶ ἀπὸ τῆς ῥίζης ὑμῶν ἀναστήσεται πυθμήν,
6 Καὶ ἀπ' αὐτοῦ ἀναβήσεται ῥάβδος δικαιοσύνης τοῖς ἔθνεσιν
κρῖναι καὶ σῶσαι πάντας τοὺς ἐπικαλομένους Κύριον.

III. — Psaume de Salomon xvii (2).

Ψαλμὸς τῷ Σαλωμὼν μετὰ ᾠδῆς· τῷ βασιλεῖ.

1 Κύριε, σὺ αὐτὸς βασιλεὺς ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα καὶ ἔτι·
ὅτι ἐν σοί, ὁ θεός, καυχήσεται ἡ ψυχὴ ἡμῶν.

(1) D'après la version araméenne restituée en grec, Charles, *op. laud.*, p. 101 s.
(2) Texte d'après O. von Gebhardt, *Die Psalmen Salomos*, p. 128-135.

2 καὶ τίς ὁ χρόνος ζωῆς ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς;
κατὰ τὸν χρόνον αὐτοῦ καὶ ἡ ἐλπὶς αὐτοῦ ἐπ' αὐτόν.
3 ἡμεῖς δὲ ἐλπιοῦμεν ἐπὶ τὸν θεὸν σωτῆρα ἡμῶν·
ὅτι τὸ κράτος τοῦ θεοῦ ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα μετ' ἐλέους,
καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ἐπὶ τὰ ἔθνη ἐν κρίσει.

4 Σύ, κύριε, ἠρετίσω τὸν Δαυὶδ βασιλέα ἐπὶ Ἰσραήλ,
καὶ σὺ ὤμοσας αὐτῷ περὶ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα,
τοῦ μὴ ἐκλείπειν ἀπέναντί σου βασίλειον αὐτοῦ.
5 καὶ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν ἐπανέστησαν ἡμῖν ἁμαρτωλοί·
ἐπέθεντο ἡμῖν καὶ ἔξωσαν ἡμᾶς οἷς οὐκ ἐπηγγείλω,
μετὰ βίας ἀφείλαντο, καὶ οὐκ ἐδόξασαν τὸ ὄνομά σου τὸ ἔντιμον.
6 ἐν δόξῃ ἔθεντο βασίλειον ἀντὶ ὕψους αὐτῶν,
ἠρήμωσαν τὸν θρόνον Δαυὶδ ἐν ὑπερηφανίᾳ ἀλλάγματος.

7 Καὶ σύ, ὁ θεός, καταβαλεῖς αὐτοὺς καὶ ἀρεῖς τὸ σπέρμα αὐτῶν ἀπὸ τῆς γῆς
ἐν τῷ ἐπαναστῆναι αὐτοῖς ἄνθρωπον ἀλλότριον γένους ἡμῶν.
8 κατὰ τὰ ἁμαρτήματα αὐτῶν ἀποδώσεις αὐτοῖς, ὁ θεός, εὑρεθῆναι αὐτοῖς κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν.
9 οὐκ ἠλέησεν αὐτοὺς ὁ θεός·
ἐξηρεύνησεν τὸ σπέρμα αὐτῶν καὶ οὐκ ἀφῆκεν αὐτῶν ἕνα.
10 πιστὸς ὁ κύριος ἐν πᾶσι τοῖς κρίμασιν αὐτοῦ οἷς ποιεῖ ἐπὶ τὴν γῆν.
11 Ἠρήμωσεν ὁ ἄνομος τὴν γῆν ἡμῶν ἀπὸ ἐνοικούντων αὐτήν,
ἠφάνισαν νέον καὶ πρεσβύτην καὶ τέκνα αὐτῶν ἅμα·
12 ἐν ὀργῇ κάλλους αὐτοῦ ἐξαπέστειλεν αὐτὰ ἕως ἐπὶ δυσμῶν,
καὶ τοὺς ἄρχοντας τῆς γῆς εἰς ἐμπαιγμόν, καὶ οὐκ ἐφείσατο.
13 ἐν ἀλλοτριότητι ὁ ἐχθρὸς ἐποίησεν ὑπερηφανίαν,
καὶ ἡ καρδία αὐτοῦ ἀλλοτρία ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἡμῶν.
14 καὶ πάντα ὅσα ἐποίησεν ἐν Ἰερουσαλήμ,
καθὼς καὶ τὰ ἔθνη ἐν ταῖς πόλεσι τοῦ σθένους αὐτῶν.

15 Καὶ ἐπεκρατοῦσαν αὐτῶν οἱ υἱοὶ τῆς διαθήκης ἐν μέσῳ ἐθνῶν συμμίκτων·
οὐκ ἦν ἐν αὐτοῖς ὁ ποιῶν ἐν [μέσῳ] Ἰερουσαλὴμ ἔλεος καὶ ἀλήθειαν.
16 ἐφύγοσαν ἀπ' αὐτῶν οἱ ἀγαπῶντες συναγωγὰς ὁσίων,
ὡς στρουθία ἐξεπετάσθησαν ἀπὸ κοίτης αὐτῶν.
17 ἐπλανῶντο ἐν ἐρήμοις, σωθῆναι ψυχὰς αὐτῶν ἀπὸ κακοῦ,
καὶ τίμιον ἐν ὀφθαλμοῖς παροικίας ψυχὴ σεσωσμένη ἐξ αὐτῶν.

18 εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐγενήθη ὁ σκορπισμὸς αὐτῶν ὑπὸ ἀνόμων,
ὅτι ἀνέσχεν ὁ οὐρανὸς τοῦ στάξαι ὑετὸν ἐπὶ τὴν γῆν.
19 πηγαὶ συνεσχέθησαν αἰώνιοι ἐξ ἀβύσσων ἀπὸ ὀρέων ὑψηλῶν,
ὅτι οὐκ ἦν ἐν αὐτοῖς ποιῶν δικαιοσύνην καὶ κρῖμα.
20 ἀπὸ ἄρχοντος αὐτῶν καὶ λαοῦ ἐλαχίστου ἐν πάσῃ ἁμαρτίᾳ.
ὁ βασιλεὺς ἐν παρανομίᾳ καὶ ὁ κριτὴς ἐν ἀπειθείᾳ καὶ ὁ λαὸς ἐν
ἁμαρτίᾳ.

21 Ἴδε, κύριε, καὶ ἀνάστησον αὐτοῖς τὸν βασιλέα αὐτῶν, υἱὸν Δαυίδ,
εἰς τὸν καιρὸν ὃν εἶλου σύ, ὁ θεός, τοῦ βασιλεῦσαι ἐπὶ Ἰσραὴλ παιδά
σου·
22 καὶ ὑπόζωσον αὐτὸν ἰσχύν, τοῦ θραῦσαι ἄρχοντας ἀδίκους,
καθαρίσαι Ἰερουσαλὴμ ἀπὸ ἐθνῶν καταπατούντων ἐν ἀπωλείᾳ
23 ἐν σοφίᾳ, ἐν δικαιοσύνῃ ἐξώσαι ἁμαρτωλοὺς ἀπὸ κληρονομίας,
ἐκτρίψαι ὑπερηφανίαν ἁμαρτωλοῦ ὡς σκεύη κεραμέως·
24 ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ συντρίψαι πᾶσαν ὑπόστασιν αὐτῶν,
ὀλοθρεύσαι ἔθνη παράνομα ἐν λόγῳ στόματος αὐτοῦ·
25 ἐν ἀπειλῇ αὐτοῦ φυγεῖν ἔθνη ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ
καὶ ἐλέγξαι ἁμαρτωλοὺς ἐν λόγῳ καρδίας αὐτῶν.

26 Καὶ συνάξει λαὸν ἅγιον οὗ ἀφηγήσεται ἐν δικαιοσύνῃ,
καὶ κρινεῖ φυλὰς λαοῦ ἡγιασμένου ὑπὸ κυρίου θεοῦ αὐτοῦ·
27 καὶ οὐκ ἀφήσει ἀδικίαν ἐν μέσῳ αὐτῶν αὐλισθῆναι ἔτι,
καὶ οὐ κατοικήσει πᾶς ἄνθρωπος μετ' αὐτῶν εἰδὼς κακίαν·
γνώσεται γὰρ αὐτοὺς ὅτι πάντες υἱοὶ θεοῦ εἰσιν αὐτῶν.
28 καὶ καταμερίσει αὐτοὺς ἐν ταῖς φυλαῖς αὐτῶν ἐπὶ τῆς γῆς,
καὶ πάροικος καὶ ἀλλογενὴς οὐ παροικήσει αὐτοῖς ἔτι·
29 κρινεῖ λαοὺς καὶ ἔθνη ἐν σοφίᾳ δικαιοσύνης αὐτοῦ.
διάψαλμα.
30 Καὶ ἕξει λαοὺς ἐθνῶν δουλεύειν αὐτῷ ὑπὸ τὸν ζυγὸν αὐτοῦ·
καὶ τὸν κύριον δοξάσει ἐν ἐπισήμῳ πάσης τῆς γῆς,
καὶ καθαριεῖ Ἰερουσαλὴμ ἐν ἁγιασμῷ ὡς καὶ τὸ ἀπ' ἀρχῆς·
31 ἔρχεσθαι ἔθνη ἀπ' ἄκρου τῆς γῆς ἰδεῖν τὴν δόξαν αὐτοῦ,
φέροντες δῶρα τοὺς ἐξησθενηκότας υἱοὺς αὐτῆς,
καὶ ἰδεῖν τὴν δόξαν κυρίου ἣν ἐδόξασεν αὐτὴν ὁ θεός.
32 καὶ αὐτὸς βασιλεὺς δίκαιος διδακτὸς ὑπὸ θεοῦ ἐπ' αὐτούς·
καὶ οὐκ ἔστιν ἀδικία ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ ἐν μέσῳ αὐτῶν,
ὅτι πάντες ἅγιοι, καὶ βασιλεὺς αὐτῶν χριστὸς κύριος.

33 οὐ γὰρ ἐλπιεῖ ἐπὶ ἵππον καὶ ἀναβάτην καὶ τόξον,
οὐδὲ πληθυνεῖ αὐτῷ χρυσίον οὐδὲ ἀργύριον εἰς πόλεμον,
καὶ πολλοῖς <λαοῖς> οὐ συνάξει ἐλπίδας εἰς ἡμέραν πολέμου.
34 Κύριος αὐτὸς βασιλεὺς αὐτοῦ, ἐλπὶς τοῦ δυνατοῦ ἐλπίδι θεοῦ
καὶ ἐλεήσει πάντα τὰ ἔθνη ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν φόβῳ.
35 πατάξει γὰρ γῆν τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ εἰς αἰῶνα,
εὐλογήσει λαὸν κυρίου ἐν σοφίᾳ μετ' εὐφροσύνης·
36 καὶ αὐτὸς καθαρὸς ἀπὸ ἁμαρτίας, τοῦ ἄρχειν λαοῦ μεγάλου,
ἐλέγξαι ἄρχοντας καὶ ἐξᾶραι ἁμαρτωλοὺς ἐν ἰσχύι λόγου.
37 καὶ οὐκ ἀσθενήσει ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ ἐπὶ θεῷ αὐτοῦ·
ὅτι ὁ θεὸς κατειργάσατο αὐτὸν δυνατὸν ἐν πνεύματι ἁγίῳ
καὶ σοφὸν· ἐν βουλῇ συνέσεως μετὰ ἰσχύος καὶ δικαιοσύνης.
38 καὶ εὐλογία κυρίου μετ' αὐτοῦ ἐν ἰσχύι,
καὶ οὐκ ἀσθενήσει.

39 Ἡ ἐλπὶς αὐτοῦ ἐπὶ κύριον,
καὶ τίς δύναται πρὸς αὐτόν;
40 ἰσχυρὸς ἐν ἔργοις αὐτοῦ καὶ κραταιὸς ἐν φόβῳ θεοῦ,
ποιμαίνων τὸ ποίμνιον κυρίου ἐν πίστει καὶ δικαιοσύνῃ,
καὶ οὐκ ἀφήσει ἀσθενῆσαι ἐν αὐτοῖς ἐν τῇ νομῇ αὐτῶν.
41 ἐν ἰσότητι πάντας αὐτοὺς ἄξει,
καὶ οὐκ ἔσται ἐν αὐτοῖς ὑπερηφανία τοῦ καταδυναστευθῆναι ἐν αὐτοῖς.
42 Αὕτη ἡ εὐπρέπεια τοῦ βασιλέως Ἰσραὴλ ἣν ἔγνω ὁ θεός,
ἀναστῆσαι αὐτὸν ἐπ' οἶκον Ἰσραήλ, παιδεῦσαι αὐτόν.
43 τὰ ῥήματα αὐτοῦ πεπυρωμένα ὑπὲρ χρυσίον τὸ πρῶτον [τίμιον]·
ἐν συναγωγαῖς δικαίων ἐν ἁγιασμῷ λαοῦ φυλὰς ἡγιασμένου,
οἱ λόγοι αὐτοῦ ὡς λόγοι ἁγίων ἐν μέσῳ λαῶν ἡγιασμένων.
44 μακάριοι οἱ γενόμενοι ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις,
ἰδεῖν τὰ ἀγαθὰ Ἰσραὴλ ἐν συναγωγῇ φυλῶν, ἃ ποιήσει ὁ θεός.
45 ταχύναι ὁ θεὸς ἐπὶ Ἰσραὴλ τὸ ἔλεος αὐτοῦ,
ῥύσαιτο ἡμᾶς ἀπὸ ἀκαθαρσίας ἐχθρῶν βεβήλων.
46 κύριος αὐτὸς βασιλεὺς ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα καὶ ἔτι.

IV. — La prière Chemoné-'esrè, d'après la recension palestinienne (1).

יְיָ שְׂפָתַי תִּפְתָּח וּפִי יַגִּיד תְּהִלָּתֶךָ

א) בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ [אֱלֹהֵינוּ וֵאלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ] אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וֵאלֹהֵי יַעֲקֹב | [הָאֵל הַגָּדוֹל הַגִּבּוֹר וְהַנּוֹרָא] אֵל עֶלְיוֹן קוֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ מָגִנֵּנוּ וּמָגֵן אֲבוֹתֵינוּ [מִבְטָחֵנוּ בְּכָל דּוֹר וָדוֹר]

בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ מָגֵן אַבְרָהָם :

ב) אַתָּה גִבּוֹר [מַשְׁפִּיל גֵּאִים] חָזָק [וּמְדִין עָרִיצִים] חֵי עוֹלָמִים | מְקִים מֵתִים [מַקִּים מֵתִים לְחַיֵּי עוֹלָמִים] מְכַלְכֵּל חַיִּים מְחַיֵּה הַמֵּתִים [כְּהֶרֶף עַיִן וְשׁוּעָה לָנוּ תַּצְמִיחַ]

בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ מְחַיֵּה הַמֵּתִים :

אַתָּה גִבּוֹר וְאֵין כָּמוֹךָ חָזָק וְאֵין זוּלָתֶךָ | [מַשְׁפִּיל הָרוּחַ וּמוֹרִיד הַגֶּשֶׁם] מְכַלְכֵּל חַיִּים מְחַיֵּה הַמֵּתִים [וְרַב לְהוֹשִׁיעַ]

בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ מְחַיֵּה הַמֵּתִים :

ג) קָדוֹשׁ אַתָּה וְנוֹרָא שְׁמֶךָ | וְאֵין אֱלוֹהַּ מִבַּלְעָדֶיךָ

בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ הָאֵל הַקָּדוֹשׁ :

ד) חָנֵנוּ אָבִינוּ דֵּעָה מֵאִתָּךְ | וּבִינָה וְהַשְׂכֵּל מִתּוֹרָתֶךָ

בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ חוֹנֵן הַדָּעַת :

ה) הֲשִׁיבֵנוּ יְיָ אֵלֶיךָ וְנָשׁוּבָה | חַדֵּשׁ יָמֵינוּ כְּקֶדֶם

בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ הָרוֹצֶה בַּתְּשׁוּבָה :

ו) סְלַח לָנוּ אָבִינוּ כִּי חָטָאנוּ לָךְ | מְחֵה [וְהַעֲבֵר] פְּשָׁעֵינוּ מִנֶּגֶד עֵינֶיךָ [כִּי רַבִּים רַחֲמֶיךָ]

בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ הַמַּרְבֶּה לִסְלוֹחַ :

ז) רְאֵה בְעָנְיֵנוּ וְרִיבָה רִיבֵנוּ | וּגְאָלֵנוּ לְמַעַן שְׁמֶךָ

בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ גּוֹאֵל יִשְׂרָאֵל :

ח) רְפָאֵנוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ מִמַּכְאוֹב לִבֵּנוּ | [וְיָגוֹן וַאֲנָחָה הָעֲבֵר מִמֶּנּוּ] וְהַעֲלֵה רְפוּאָה לְמַכּוֹתֵינוּ

בָּרוּךְ אַתָּה רוֹפֵא חוֹלֵי עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל :

ט) בָּרֵךְ עָלֵינוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ אֶת הַשָּׁנָה | [הַזֹּאת לְטוֹבָה בְּכָל מִינֵי תְבוּאָתָהּ וְקָרֵב

(1) Découverte au Caire parmi d'autres débris de manuscrits dans la *gueniza* d'une synagogue, elle a été publiée par M. S. Schechter en 1898 (*Jew. Quart. Rev.*, X, p. 654-659). Le texte reproduit ici est celui de M. Dalman (*Die Worte Jesu*, p. 299-301), qui a utilisé les variantes de deux autres manuscrits, ajouté la vocalisation, et mis entre crochets les passages qu'il juge interpolés.

בְּהִרָה שְׁנַת קֵץ גְּאֻלָּתֵנוּ וְתֵן טַל וּמָטָר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה] וְשַׂבַּע עוֹלָם מֵאוֹצְרוֹת טוּבֶךָ
[וְתֵן בְּרָכָה בְּמַעֲשֵׂה יָדֵינוּ]
בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ מְבָרֵךְ הַשָּׁנִים :

ט) תְּקַע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל לְחֵרוּתֵנוּ | וְשָׂא נֵס לְקַבֵּץ גָּלֻיּוֹתֵינוּ
בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ מְקַבֵּץ נִדְחֵי עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל :

י) הָשִׁיבָה שׁוֹפְטֵינוּ כְּבָרִאשׁוֹנָה וְיוֹעֲצֵינוּ כְּבַתְּחִלָּה | וּמְלוֹךְ עָלֵינוּ אַתָּה לְבַדֶּךָ
בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ אוֹהֵב הַמִּשְׁפָּט :

יב) לַמַּשְׁמִדִים אַל תְּהִי תִקְוָה | וּמַלְכוּת זָדוֹן מְהֵרָה תְעַקֵּר [בְּיָמֵינוּ וְהַנֹּצְרִים
וְהַמִּינִים כְּרֶגַע יֹאבֵדוּ] [וְיִמָּחוּ מִסֵּפֶר הַחַיִּים וְעִם צַדִּיקִים אַל יִכָּתֵבוּ]
בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ מַכְנִיעַ זֵדִים :

יג) עַל גֵּרֵי הַצֶּדֶק יֶהֱמוּ רַחֲמֶיךָ | וְתֵן לָנוּ שָׂכָר טוֹב עִם עוֹשֵׂי רְצוֹנֶךָ
בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ מִבְטָח לַצַּדִּיקִים :

יד) רַחֵם יְיָ אֱלֹהֵינוּ [בְּרַחֲמֶיךָ הָרַבִּים עַל יִשְׂרָאֵל עַמֶּךָ וְ]עַל יְרוּשָׁלַם עִירֶךָ
וְעַל צִיּוֹן מִשְׁכַּן כְּבוֹדֶךָ [וְעַל הֵיכָלְךָ וְעַל מְעוֹנֶךָ] וְעַל מַלְכוּת בֵּית דָּוִד מְשִׁיחַ צִדְקֶךָ
בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵי דָוִד בּוֹנֵה יְרוּשָׁלָם :

טו) שְׁמַע יְיָ אֱלֹהֵינוּ בְּקוֹל תְּפִלָּתֵנוּ [וְרַחֵם עָלֵינוּ] כִּי אֵל חַנּוּן וְרַחוּם אָתָּה
בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ שׁוֹמֵעַ תְּפִלָּה :

טז) רְצֵה יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְשְׁכוֹן בְּצִיּוֹן | וְיַעַבְדוּךָ עֲבָדֶיךָ בִּירוּשָׁלָם
בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ שֶׁאוֹתְךָ בְּיִרְאָה נַעֲבֹד :

יז) מוֹדִים אֲנַחְנוּ לָךְ [אַתָּה הוּא] יְיָ אֱלֹהֵינוּ | [וֵאלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ] עַל כָּל הַטּוֹבוֹת
הַחֶסֶד [וְהָרַחֲמִים שֶׁגָּמַלְתָּנוּ וְ]שֶׁעָשִׂיתָ עִמָּנוּ [וְעִם אֲבוֹתֵינוּ מִלְּפָנֵינוּ וְאִם אָמַרְנוּ
מָטָה רַגְלֵנוּ חַסְדְּךָ יְיָ יִסְעָדֵנוּ]
בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ הַטּוֹב לְךָ לְהוֹדוֹת :

יח) שִׂים שָׁלוֹם עַל יִשְׂרָאֵל עַמֶּךָ [וְעַל עִירְךָ וְעַל נַחֲלָתֶךָ] וּבָרְכֵנוּ כֻּלָּנוּ כְּאֶחָד
בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ עוֹשֵׂה הַשָּׁלוֹם :

V. — Prière pour la nouvelle année (ʿAlénou) (1).

עָלֵינוּ לְשַׁבֵּחַ לַאדוֹן הַכֹּל || לָתֵת גְּדוּלָה לְיוֹצֵר בְּרֵאשִׁית
שֶׁלֹּא עָשָׂנוּ כְּגוֹיֵי הָאֲרָצוֹת || וְלֹא שָׂמָנוּ כְּכָל מִשְׁפְּחוֹת הָאֲדָמָה
שֶׁלֹּא שָׂם חֶלְקֵנוּ כָּהֶם || וְלֹא גּוֹרָלֵנוּ כְּכָל הֲמוֹנָם
שֶׁהֵם מִשְׁתַּחֲוִים לְהֶבֶל וְרִיק || וּמִתְפַּלְלִים אֶל לֹא יוֹעִיל
אֲנַחְנוּ מִשְׁתַּחֲוִים לִפְנֵי מֶלֶךְ מַלְכֵי הַמְּלָכִים [הַקָּדוֹשׁ ב״ה] || שֶׁהוּא נוֹטֶה שָׁמַיִם
וְיוֹסֵד אָרֶץ

(1) Texte d'après Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 307.

מוֹשַׁב יָקְרוֹ בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל || וּשְׁכִינַת עֻזּוֹ בְּגָבְהֵי מְרוֹמִים
הוּא אֱלֹהֵינוּ וְאֵין עוֹד אַחֵר || אֱמֶת מַלְכֵּנוּ וְאֵין זוּלָתוֹ
עַל כֵּן נְקַוֶּה לָךְ יְיָ אֱלֹהֵינוּ || לִרְאוֹת מְהֵרָה בְּתִפְאֶרֶת עֻזֶּךָ
לְהַעֲבִיר גִּלּוּלִים מִן הָאָרֶץ || וְהָאֱלִילִים כָּרוֹת יִכָּרֵתוּן
לְתַקֵּן עוֹלָם בְּמַלְכוּת שַׁדַּי || וְכָל בְּנֵי בָשָׂר יִקְרְאוּ בִשְׁמֶךָ
לְהַפְנוֹת אֵלֶיךָ כָּל רִשְׁעֵי אֶרֶץ || יַכִּירוּ וְיֵדְעוּ כָּל יוֹשְׁבֵי תֵּבֵל
כִּי לְךָ תִכְרַע כָּל בֶּרֶךְ || תִּשָּׁבַע כָּל לָשׁוֹן
לְפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ יִכְרְעוּ וְיִפּוֹלוּ || וְלִכְבוֹד שִׁמְךָ הַגָּדוֹל יָקָר יִתֵּנוּ
וְיקַבְּלוּ עֲלֵיהֶם עוֹל מַלְכוּתֶךָ || וְתִמְלוֹךְ עֲלֵיהֶם לְעוֹלָם וָעֶד
כִּי הַמַּלְכוּת שֶׁלְּךָ הִיא || וּלְעוֹלְמֵי עַד תִּמְלוֹךְ בְּכָבוֹד׃

TABLE DES TANNAITES ET DES AMORAS CITÉS

Le tableau suivant a surtout pour but d'indiquer l'époque approximative des rabbins.

Il est rédigé d'après la méthode suivie par M. Strack dans son *Introduction au Talmud* (1).

La lettre T indique un tannaïte, la lettre A un amora, la lettre A précédée de la lettre b un amora de Babylone. Le chiffre qui suit immédiatement marque la génération à laquelle appartient le tannaïte ou l'amora ; les autres chiffres renvoient aux pages de ce livre.

Le point de départ des tannaïtes est postérieur à Hillel et à Chammaï qui demeurent hors cadre. La première génération va jusqu'à environ 90 ap. J.-C. La seconde génération va jusqu'à environ 130 ap. J.-C. La troisième génération va jusqu'à environ 160. La quatrième génération est celle de Rabbi Iehouda ha-nasi, le prince, ou le patriarche, ou le Saint, ou simplement Rabbi, rédacteur de la Michna vers l'an 200. La cinquième génération ne comprend guère que ses élèves et forme la transition avec les amoras.

La première génération des amoras est plus brillante en Babylonie avec Abba Arika, nommé simplement Rab († 247 ap. J.-C.), et Mar Samuel († 254 ap. J.-C.). La deuxième génération est dominée en Palestine par R. Iokhanan, mort probablement en 279 ; en Babylonie, R. Houna († 297 ap. J.-C.) a succédé à Rab dans la direction de l'école de Sora. La troisième génération fleurit au début du IVe siècle. Les quatre dernières générations s'échelonnent jusqu'à la fin du Ve siècle.

La transcription n'est pas très méthodique, soit à cause de l'usage reçu, soit à cause de l'orthographe usitée par les auteurs cités, par exemple *i, j, y* ou bien *ch,* ou *sch,* ou encore *ḥ* et *kh* sont employés l'un pour l'autre.

Abahou ou Abbahou. (A_3) 89, 207, 226 s., 228, 295, 298.
Abaï. (b A_4) 186.
Abin. (A_4) 206.
Aḥa ou Akha. (A_4) 191, 249.
Aïbo. (A_4) 220, 221.
Alexandre. (A_2) 227, 246.
Aqiba b. Joseph, ou R. Aqiba. (T_2) 141, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 180, 193, 199, 201, 204, 206, 207,

(1) *Einleitung in den Talmud,* von Prof. D. Dr. Hermann L. Strack, 4e éd. Hinrichs, 1908.

216, 225, 236, 289, 293, 304, 305, 307. 316, 317, 320, 323, 325.
Asi. (A_3) 193.
Berekia. (A_5) 206, 227, 238, 249.
Bar Qappara (Kappara). (T_2) 181.
Boun. (A_4) 221.
Chammaï. 139, 165, 177, 268, 269.
Chechet. (b A_3) 202.
Chela. (b A_4) 246.
Dosa b. Harkinos. (T_2) 206, 207, 251, 252.
Dosa le jeune. (T_4) 251, 252.
Éla ou Héla. (A_3) 215.
Éléazar b. Azaria. (T_2) 152, 168, 205, 225, 304.
Eléazar Haqappar. (T_4) 185.
Éléazar Khisma. (T_2) 168.
Éléazar (ou Éliézer) b. Jacob. (T_3) 199.
Éléazar de Modin. (T_2) 164, 169, 170, 229, 316, 318, 321.
Éléazar b. Pedath. (A_3) 286.
Éléazar b. Ṣadoq. (T_2) 167, 168.
Éliézer b. Hyrkanos ou simplement R. Éliézer. (T_2) 165, 167, 168, 170, 178, 187, 189, 190, 190, 198, 202, 205, 206, 207, 215, 270, 281, 284, 289, 294.
Éliézer fils de José le Galiléen. (T_3) 204.
Gamaliel I. (T_1) 139, 207.
Gamaliel II. (T_2) 139, 152, 173, 179, 188, 196, 197, 294, 304.
Gamaliel III. (T_5) 139, 324.
Hillel. 139, 163, 165, 167, 177, 178, 211, 268, 269, 324.
Hillel b. Samuel b. Nakhman (?). (A_4) 217.
Hiyya, v. Khiya b. Abba (I).
Houna. (A_5) 237, 248.
Iannaï. (A_4) 246.
Idi. (A_3) 248, 249, 297.
Iehouda, voir Juda.
Iehouda b. Baba. (T_2) 325.
Iehouda b. Bathyra. (T_2) 166, 211.
Iehouda b. Ilaï. (T_3) 170, 189, 201, 202, 216, 281, 319.
Iehouda frère de Séla. (?) 207.
Iokhanan b. Nappakha ou simplement R. Iokhanan. (A_2) 157, 173, 189, 224, 225, 237, 246, 291, 311.
Iokhanan b. Torta. (T_2) 317, 323.
Iokhanan b. Zakkaï. (T_1) 139, 166, 200, 211, 217, 302, 303.
Ioudan. (A_4) 220, 221, 299.
Isaac b. Naḥman. (A_3) 283.
Ismaël b. Élicha. (T_2) 165, 170, 211, 320.
Ismaël fils de José. (T_4) 203, 296.
Jacob. (T_4) 166, 179, 170.
Jacob b. Akha l'Ancien. (T_4) 215.

Jérémie. (A) 183.
Jonathan. (A_1) 297.
José le fils de la damasquine. (T_2) 199, 217.
José le Galiléen. ((T_2) 206, 207, 216, 217, 225, 243, 244.
José b. Khalaphta. (T_3) 179, 189, 192, 193, 286.
José b. Qisma ou Qosma. (T_2) 164, 191, 192.
Joseph. (b A_3) 209, 285.
Josué b. Khanania. (T_2) 153, 165, 170, 178, 179, 189, 190, 206, 211, 281, 284, 302, 304, 311.
Josué b. Lévi. (A_1) 143, 227, 247, 283.
Josué b. Nekhemia. (A_4) 141.
Josué b. Qarkha. (T_3) 152.
Juda le Saint ou Rabbi. (T_4) 139, 141, 157, 165, 167, 168, 171, 181, 183, 188, 206, 207, 215, 238, 246, 247, 311.
Juda II. (A_2) 324.
Khana b. Bizna. (b A_3) 202.
Khanan b. Taklifa. (bA $_3$) 209.
Khanin ou Khanan. (A_3) 282, 283.
Khanina b. Khama. (A_1) 193, 246.
Khanina b. Téradion. (T_2) 164, 191, 320.
Khello. (A_4) 270, 271.
Khisda. (b A_3) 237.
Khiya b. Abba (Ier). (T_5) 184, 271, 325.
Khiya b. Abba (II). (A_3) 173, 194, 204, 226.
Lévi. (A_3) 191, 249, 283.
Méïr. (T_3) 141, 164, 165, 169, 180, 181, 182, 293.
Nakhman. (A_5) 247.
Nathan. (T_4) 165, 182.
Néhémie. (T_3) 147, 168, 188.
Nehoraï. T_3) 164, 188.
ʿOulla. (b A_3) 186, 289.
Pinkhas b. Iaïr. (T_4) 181, 247.
Rab. (b A_1) 186, 325.
Raba (רבא). (b A_4) 229, 237.
Rabba (רבה). (b A_3) 186.
Samuel (Mar). (b A_1) 204, 287.
Samuel b. Nakhman. (A_3) 221, 226, 227.
Schammaï, voir Chammaï.
Sekhora. (?) 237.
Siméon b. Éléazar. (T_4) 165, 180, 285.
Siméon fils de Gamaliel II. (T_3) 139, 199, 201, 202.
Siméon Khasida. (T?) 202.
Siméon b. Iokhaï ou simplement R. Siméon. (T_3) 164, 169, 188, 189, 191, 211, 247. 316.
Siméon b. Lakich. (A_2) 151, 181, 193, 223.
Siméon b. Rabbi. (T_5) 184.
Simi ou Simaï. (T_5) 181.

Tankhoum b. Khiya (Hiya). (A_3) 191, 216.
Tarphon. (T_2) 168, 295, 299.
Yoḥan. (?) 320.
Yoschia. (A_3) 183.
Yossé b. Aboun. (A_5) 238.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS. 1

PREMIÈRE PARTIE.

LE MESSIANISME D'APRÈS LES ÉCRIVAINS JUIFS HELLÉNISTIQUES.

CHAPITRE Ier. — **Le messianisme en action d'après Josèphe**. . . 1-27

I. — *Le genre littéraire de Josèphe.*

Josèphe historien, 2. — Sur la résurrection, 2-3. — Sur les prophéties, 4-5. — Sur le messianisme, 5-7.

II. — *Les faits.*

Jean Hyrcan, 7-8. — Aristobule et Alexandre Jannée, 8-9. — Alexandra, 9. — Hyrcan et Aristobule, 9-11. — Hérode : ses débuts, 11-13; changement de politique, 13-15; lutte contre les Pharisiens, 15-16. — Crise après la mort d'Hérode, 17-19. — Archélaüs, 19. — Les Zélotes, 19-20. — Agrippa Ier, 20. — Agitation jusqu'à la révolte, 21-22. — Guerre de l'indépendance, 22-24. — Prodiges, 24-25. — Messianisme, 25-27.

CHAPITRE II. — **Philon d'Alexandrie** 28-36

Vocation du judaïsme, 28-29. — Paix messianique, 30-31. — Le Messie, 31-32. — Félicité messianique, 32-36.

DEUXIÈME PARTIE.

L'APOCALYPTIQUE JUIVE.

CHAPITRE Ier. — **Généralités sur les apocalypses apocryphes**. . 37-59

Les sources, 37-39.

I. — *Genre littéraire des apocalypses.*

Elles ne regardent que l'avenir, 39-40. — Pseudonymie, 40-41. — Révélation de choses transcendantes, 41-42. — Symbolisme, 42. — Déterminisme, 43. — Préexistence, 43-44. — Symétrie, 44. — Transmission apocryphe, 45. — Traditionalisme, 46. — Style, 47. — Images, 48-50.

II. — *Doctrines générales de l'apocalyptique.*

Appréciation de l'apocalyptique, 50-52. — Doctrine sur Dieu, 52-53. — Sur ses rapports avec l'homme, 53-55. — Sur le prochain, 56. — Sur les Gentils, 57-58. — Division du sujet, 59.

CHAPITRE II. — **Eschatologie sans Messie** 60-65

I. — *Eschatologie cosmique temporelle.*

D'après Hénoch (I-V), 60. — D'après Hénoch (VI-XI), 60. — D'après Hénoch (XII-XXXVI), 66-62. — Résumé sur la première partie d'Hénoch, 62-63.

II. — *Eschatologie cosmique transcendante.*

D'après le livre de la Sagesse d'Hénoch (XCI-XCIV, sauf XCIII et XCI, 12-17), 63-64. — D'après le livre IV de la Sibylle, 64-65.

CHAPITRE III. — **Eschatologie messianique historique** 66-83

D'après le livre des Jubilés, 66-68. — D'après les Testaments des douze patriarches, 68-78. — Le Messie lévitique de M. Charles, 69. — Prééminence de Lévi, 70-72. — Cependant le Messie n'appartient pas à Lévi, 72-76. — Messie sorti de Juda, 76-77. — Venue de Dieu, 77-78. — D'après l'allégorie des semaines (Hénoch, XCIII et XCI, 12-17), 78-79. — D'après l'allégorie historique (Hén. LXXXV-XC), 79-81. — D'après le livre III (573-808) de la Sibylle, 81-83.

CHAPITRE IV. — **Eschatologie messianique transcendante** 84-98

Ses origines, 84-85. — D'après l'Assomption de Moïse, 85-86. — D'après le livre des Paraboles (Hén. XXXVII-LXXI), 87-97. — Analyse du livre d'après M. Gry, 87 (note). — Date, 87-88. — Interpolations moins probablement juives que chrétiennes, 89-90. — Première parabole (XXXVIII-XLIV), 90-91. — Deuxième parabole (XLV-LVII), 91-94. — Troisième parabole (LVIII-LXIX), 94-95. — Hénoch, fils de l'homme, 96-97. — *Métatrôn*, 98.

CHAPITRE V. — **Eschatologie synthétique** 99-115

D'après le livre V de la Sibylle, 99-101. — D'après IV, Esdras, 101-109. Situation historique de l'auteur, 101-102; restauration d'Israël, 103; le Messie, homme, 103-104; Fils de Dieu, 105; de la race de David (?), 105-106; caché, 106; ses dons surnaturels, 107; n'a aucun lien avec l'eschatologie définitive, 108-109. — D'après l'apocalypse de Baruch, 109-114. Messianisme de transition, 109; félicité messianique, 110; vision du cèdre et de la source, 111; vision des eaux, 112-113; le messianisme et le monde futur, 113; la loi, 114. — D'après l'apocalypse d'Abraham, 114-115.

CHAPITRE VI. — **Le règne de Dieu** 116-121

D'après les livres sibyllins, 116-119. — D'après Hénoch, 119-120. — D'après les Testaments des douze patriarches, 120. — D'après l'Assomption de Moïse, 121.

CHAPITRE VII. — **La Résurrection** 122-131

D'après le livre d'exploration d'Hénoch (XVII-XXXVI), 122-123. — D'après les Testaments des douze patriarches, 123-124. — D'après les paraboles d'Hénoch (XXXVIII-LXXI), 124. — D'après le livre de l'exhortation et de la malédiction (Hén. XCI-CX), 125-126. — D'après le livre des songes (Hén., LXXXIII-XC), 126. — D'après IV Esdras, 126-130. — D'après l'apocalypse de Baruch, 130-131.

CONCLUSION SUR L'APOCALYPTIQUE 132-135

Le jugement et le Messie, 132-133. — L'apocalyptique n'est pas l'œuvre d'une école, 133. — Son influence restreinte, 133-134. — Elle se perpétue dans le rabbinisme, 134. — Elle ne marque pas un progrès religieux, 135.

TROISIÈME PARTIE.

LE MESSIANISME D'APRÈS LE PHARISAISME RABBINIQUE.

CHAPITRE Ier. — **Le Rabbinisme. — La tradition. — Son caractère** 137-147

Les Scribes, 137. — Les Pharisiens, 138. — Les Rabbins, 139. — La loi et l'exécution, 139-140. — La tradition et l'exégèse, 141-142. — *Halakoth* et *Agada*, 142. — Fiction légale, 143. — Littéralisme, 144. — Nationalisme, 145-146. — Morale, 146-147.

CHAPITRE II. — **Le règne de Dieu** 148-157

D'après le livre des Jubilés, 148-149. — D'après les psaumes de Salomon, 149-151. — D'après les tannaïtes, 151-153. — D'après le *Chemoné-'esré*, 153. — D'après la prière, *'Alénou*, 153-154. — D'après les Targums, 155-156. — Importance du concept, 157.

CHAPITRE III. — **La vie future**. 158-175

D'après les psaumes de Salomon, 158-161. — D'après IV Esdras, 161. — D'après l'apocalypse de Baruch, 161-162. — Le monde à venir (*ha-'olam hab-bâ*) d'après les tannaïtes, 162-175. C'est le monde de la rétribution individuelle, 163-165; qui suit la mort, 165-166; qui coexiste avec le monde présent, 166-167; mais dans des conditions bien différentes, 167-168; réservé surtout à Israël, 169, et plus ou moins ouvert aux Gentils, 170; distinct des temps messianiques, 170-171; quoique la confusion ait été faite surtout avec « ce qui doit venir » (*le-'athid la-bô*), 171-172; opinion de M. Schürer, 172; fermeté de la tradition, 173-174; origine de l'idée, 174; déviation du livre des Paraboles, 175.

CHAPITRE IV. — **La résurrection des morts** 176-185

Avant ou après le Messie? 176-177. — Liée au jugement général, 177-178; à la rétribution, 179-180. — Avant l'avènement du Messie d'après R. Méïr et d'autres tannaïtes, 180-183. — Opinions modernes, 184. — Évolution des idées, 184-185.

CHAPITRE V. — **Les temps messianiques**. 186-209

I. — *Préambule des temps messianiques.*

La douleur du Messie, 186. — Divers fléaux, 187-188. — Préparation au salut; observation du sabbat, aumône, bonnes œuvres, pénitence, 189. — Le moment du salut dépend de Dieu seul, 190. — Signes des temps, 191-192. — Calculs interdits, 193. — Le Messie et la fin du monde, 193-194.

II. — *La félicité messianique.*

L'interprétation des prophéties, 195. — Fertilité de la terre, 195-196. — Fécondité des animaux, 196-197. — Transformation de l'homme et des animaux, 197. — Le triomphe du Messie, 197. — Rassemblement des dix tribus, 198. — Partage égal de la Palestine, 198. — Exaltation de Jérusalem, 199. — Reconstruction du Temple, 199-201. — Restauration du culte, 201. — Le prêtre de justice, 201-202. — La paix, 202. — La soumission des empires, 203-204. — Les Israélites princes-prêtres oisifs, 204. — Messianisme réduit, 205. — Le péché au temps du Messie, 205.

III. — *Durée des temps messianiques.*

Opinions diverses d'après le Talmud, 205-206. — D'après la *Pesiqta rabbathi*, 206-207. — D'après l'école d'Éliahou, 208. — D'après certains amoras de Babylone, 208-209.

CHAPITRE VI. — **Le Messie** 210-235

I. — *L'avènement d'Élie.*

D'après Malachie, 210. — D'après le Siracide, 210-211. — D'après la Michna, 211-212. — D'après Tryphon, 212.

II. — *Les noms du Messie.*

Messie = oint, 213. — Messie, presque nom propre, 214. — Messie-Roi, 214. — L'oint de Iahvé, d'Israël, de la justice, 215. — Attente du Messie, 215. — Fils de David, 216. — David, Goël (?), Chalôm, Khadrak, Ézéchias (?), 216-217.

III. — *Nature du Messie. — Préexistence.*

Les Pharisiens n'admettent pas qu'il soit Dieu, 216. — Sa préexistence idéale, 218-219. — Époque de sa naissance, 220-221. — Son existence cachée, 221-222. — Conception virginale niée par Tryphon, 223. — Condition modeste et manifestation, 224.

IV. — *Le Fils de l'homme.*

Opinions sur le texte de Daniel, de R. Iokhanan, de R. Aqiba, de R. José le Galiléen, de R. Éléazar b. Azaria, 224-226. — Allusions de R. Abahou au Fils de l'homme, 226-227. — Le Messie glorieux et le Messie modeste, 227-228. — Le Messie nommé ʿAnani.

V. — *Manifestation du Messie. — Son règne.*

Dons du Saint-Esprit, 228-229. — Règne du Messie d'après les psaumes de Salomon, 230-235.

CHAPITRE VII. — **Le Messie souffrant et le Messie fils de Joseph** 236-256

I. — *Le Messie souffrant.*

L'idée de l'expiation, 236-237. — Le grand expiateur, 238. — Les souffrances de Juda le Saint, 238. — État de la question de l'expiation par le Messie, 239. — L'exégèse des textes d'Isaïe sur le serviteur de Iahvé, 240-241. — Le Targum de Jonathan, 242-243. — Le texte de Sifrâ, 243-245. — Le Messie chargé d'épreuves, 246. — Le Messie lépreux, 246-247. — Le Messie parmi les misérables, 247-248. — Le Messie intronisé après ses épreuves, 247-249. — Éclipse de sa gloire, 249-250. — La tradition plus récente d'après *Pesiqta rabbathi*, 250-251.

II. — *Le Messie, fils de Joseph.*

Première allusion par R. Dosa, 251-252. — Mort du Messie fils de Joseph, 252. — Comparaison des deux Messies, 253. — Origine de cette idée, 254-256.

COMPARAISON DE L'APOCALYPTIQUE ET DU RABBINISME. 257-265

Importance et généralité de la doctrine des fins dernières, 257. — Conciliation avec le messianisme, 258.

Le Messie. — D'après l'Anc. Test., 258. — D'après l'apocalyptique, 259. — Influence de Daniel, 260. — Doctrine spéciale des *Paraboles d'Hénoch*, 261. — Incertitudes, 262. — Le Messie d'après le rabbinisme, 262.

Le règne de Dieu. — Ni l'apocalyptique, ni le rabbinisme n'ont fait du Messie le lien entre les deux règnes de Dieu, 264 s.

QUATRIÈME PARTIE.

LE MESSIANISME EN ACTION.

CHAPITRE Ier. — **Attitude du Judaïsme envers les Gentils.** . . . 267-287

I. — *La conversion des Gentils.*

Esprit de propagande des Juifs alexandrins, 268. — De Hillel, 268 s. — Appuyé sur l'Écriture, 269. — Ralentissement au IIIe siècle, 270. — Avis de R. Éliézer, de R. Helbo, 270. — Opinion de M. Lévi, 271. — Concentration du judaïsme, 272.

II. — *Destinées de la propagande.*

Expansion du judaïsme, 273. — Facilités et obsctacles, 274. — Culte d'un seul Dieu, 275. — Le sabbat, 275-277. — Tolérance des Juifs, 278. — Les « crai-

gnants Dieu », 279. — Nécessité de la circoncision, 280 s. — Opinion des Juifs sur les « craignants Dieu », 282. — Conversions forcées, 283.

III. — *Les prosélytes aux temps messianiques.*

Les prosélytes dans le monde à venir, 284. — Universalisme religieux, 285. — Prosélytes suspects aux temps messianiques, 286 s.

CHAPITRE II. — **Attitude du rabbinisme envers le christianisme.** 288-300

I. — *Opinions des Rabbins sur Jésus.*

Résumé de M. Herford, 288 s. — Pas de tradition, 289 s.

II. — *Discussions entre rabbins et chrétiens.*

Les *Minim*, 291 s. — Les Nazaréens d'après saint Jérôme et d'après saint Épiphane, 292 s. — Haine des rabbins pour les Minim, 294. — Controverse sur les *deux pouvoirs*, 295 s. — Le Métatrôn, 297. — Tactique du judaïsme, 298. — Saint Justin et Tryphon, 299 s.

CHAPITRE III. — **Les déceptions messianiques** 301-331

I. — *Après la ruine.*

Recherche des descendants de David, 301. — Attitude des Scribes, 302. — L'Académie de Iamnia, 303. — Restauration partielle de Jérusalem, 303. — Nouvelles espérances, 304.

II. — *Les guerres sous Trajan.*

En Égypte et à Cyrène, 305. — En Palestine (?), 306. — La guerre de Quiétos, 307. — Causes de ces troubles, 308.

III. — *La guerre Messianique.*

Les causes de la guerre d'après M. Schlatter, 309. — D'après M. Schürer, 310. — Discussion, 310-315. — Bar-Kokébas, 316. — L'état juif d'après les monnaies, 317 s. — Le grand prêtre Éléazar, 318. — Zèle du faux Messie, 319. — Persécution, 320. — Opérations militaires, 321. — Chute de Béther, 321. — Fondation d'Aelia, 322. — Participation des rabbins, 322. — Leur désaveu, 323. — Leur situation toujours privilégiée, 324 s.

IV. — *Le judaïsme en Arabie.*

Les Juifs en Arabie, 326. — Dhou Nowâs, 326 s. — Influence des Juifs, 327. — Leur messianisme, 328. — L'Islam, 329.

V. — *Épilogue.*

Perpétuité des espérances messianiques, 330. — Leur nouvelle forme, 331. — *Judaei signa petunt*, 331.

ST. DEINIOL'S LIBRARY
HAWARDEN.